بسم الله الرحمن الرحيم

الاختلافات الأصولية

بين مدرستي العراق وسمرقند

وأثرها في أصول الفقه الحنفي

هيثم عبد الحميد علي خزنة

إشراف : د.محمود صالح جابر

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

آذار ٢٠٠٤م

نوقشت هذه الأطروحة (الاختلافات الأصولية بين مدرستي العراق وسمرقند وأثرها في أصول الفقه الحنفي) وأجيزت بتاريخ ١٠ / ٥ /٢٠٠٤م

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيـــــــــــــــع
الدكتور محمود صالح جابر ، مشرفاً	....
الدكتور العبد خليل أبو عيد	....
الدكتور عبد الله زيد الكيلاني	....
الدكتور عبد المعز حريز	....
الأستاذ الدكتور عبد الرؤوف خرابشة (جامعة اليرموك)	....

الإهداء

إلى من أنارا لي طريق الخير والعلم

ويسرا لي دروبه

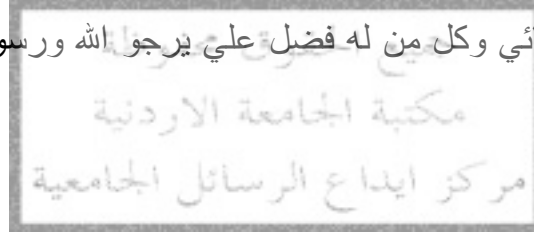
إلى أهل الفضل وأهل العطاء ...

إلى أبي وأمي

وإلى رفيقتي في هذا الطريق

ومعينتي في كل ضيق ...

إلى زوجتي

وإلى إخوتي وأبنائي وكل من له فضل علي يرجو الله ورسوله ...

أهدي هذا البحث

الشكر

بين يدي الرسالة والمقام مقام شكر ......

لا يسعني إلا أن أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذي الفاضل د.محمود جابر

وإلى أساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة جزيل الشكر على التكرم بالموافقة على مناقشة هذه الرسالة

فهرس المحتويات

الموضوع — الصفحة

الاختلافات الأصولية
بين مدرستي العراق وسمرقند
وأثرها في أصول الفقه الحنفي

هيثم عبد الحميد علي خزنة

إشراف : د.محمود صالح جابر

الملخص

يقوم هذا البحث على بيان مراحل تطور أصول المذهب الحنفي بدراسة تطبيقية للاختلافات الأصولية بين مدرستي العراق وسمرقند ، وهما مدرستان أصوليتان متقدمتان في المذهب الحنفي انقرض زمانهما لكن أثرهما واضح وجلي ، ويعتمد هذا البحث على استخراج المناهج الأصولية التي قامت عليها تلك الاختلافات في المسائل الأصولية وبيان ما استقر عليه المذهب من تلك المناهج الأصولية وما ترتب عليها من مسائل أصولية ، ويمكن إجمال ما ورد في فصول هذا البحث في النقاط التالية :

- مر المذهب الحنفي بمراحل متعددة في بناء أصول المذهب ، فلم تكن الأصول على درجة واحدة في الظهور والبناء والاعتماد .
- تلقى الإمام أبو حنيفة المنهج الاجتهادي لأهل العراق ثم بنى لنفسه منهجاً وأسس مذهباً ووضع له القواعد والأصول وشاركه في ذلك الصاحبان ، إلا أن المرويات الأصولية عن الإمام وصاحبيه كانت قليلة ومجملة .
- أول من ورد عنه أصول مفصلة للمذهب هو عيسى بن أبان تلميذ صاحب أبي حنيفة محمد ابن الحسن الشيباني ، ويعد ابن أبان مؤسس المدرسة العراقية الأصولية .
- امتد تأصيل العراقيين للمذهب بوضع القواعد والمسائل الأصولية إلى شيوخ المذهب في القرن الثالث الهجري .
- يعد الشيخ أبو الحسن الكرخي شيخ المدرسة العراقية الأصولية حيث تكامل تأصيل المذهب على يديه ثم تمم عمله تلميذه الجصاص .

- تأخر ظهور مدرسة سمرقند الأصولية إلى القرن الرابع ، ويعد أبو منصور الماتريدي شيخها ومؤسسها .
- تأثرت مدرسة العراق الأصولية بالأصول الاعتزالية ، بينما تأثرت مدرسة سمرقند بالعقيدة الماتريدية المنسوبة إلى شيخ مدرسة سمرقند .
- بدأ استقرار أصول المذهب عند الإمام الدبوسي في بداية القرن الخامس حيث جمع بين المدرستين وأبدع في إخراج مناهج ومسائل جديدة للمذهب كان لها قبول في أكثرها .
- اكتمل استقرار المذهب عند الإمامين البزدوي والسرخسي فلم يطرأ تغيير جوهري في أصول المذهب بعدهما في كل مسائل الأصول .
- انحصر خلاف العراقيين والسمرقنديين في ثلاثة مناهج أصولية كان لها أثر كبير في اختلافاتهم في مسائل الأصول .
- إن من أبرز الخلافات المنهجية بين المدرستين اختلافهما في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ، وكان لهذا الخلاف المنهجي أثر كبير في الاختيارات الأصولية في مسائل مبحث العام ومسائل مبحث الأمر والنهي ، وقد استقر المذهب على منهج العراقيين وترتب على ذلك موافقتهم في أغلب المسائل الأصولية الخلافية .

- إن من أهم الخلافات المنهجية بين المدرستين اختلافهما في الأصول الكلامية فالعراقيون أخذوا بالأصول الكلامية الاعتزالية ، بينما أخذ السمرقنديون بالأصول الكلامية الماتريدية ، فترتب على ذلك خلاف في كثير من المسائل الأصولية ، وقد استقر المذهب على منهج السمرقنديين لاستقرار الحنفية على العقيدة الماتريدية ، فوافقوهم في أغلب المسائل الأصولية الخلافية .
- إن من الاختلافات المنهجية بين المدرستين تكييف العلاقة بين العلة الشرعية والحكم الشرعي ، فالعراقيون جعلوا العلة أمارة على الحكم مما أضعف دور العلة في إثبات الحكم بها، بينما ذهب السمرقنديون إلى جعل العلة موجبة للحكم مما قوّى ثبوت الحكم بها ، وترتب على هذا الخلاف في النظر إلى العلة خلاف في كثير من مسائل الأصول ، وقد استقر المذهب على منهجية مجتزأة من كلا النظرتين المختلفتين مما ترتب على ذلك موافقة العراقيين في بعض المسائل وموافقة السمرقنديين في بعضها الآخر .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون ونزل عليه الفرقان ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الرسول الأمين والمبعوث رحمة للعالمين، يتلو عليهم آيات الله ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ، فصلوات الله وسلامه عليه وعلى آله المطهرين وأصحابه السابقين الأولين والذين اتبعوهم بإحسان من الأئمة المجتهدين والعلماء العاملين ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين .... أما بعد .

فإن علم أصول الفقه هو أساس الفقه وعماده ولا يتصور وجوده بدونه فكان توجهي بالدراسة لعلم الأصول لشرفه ومكانته العلمية وليقيني بوجوب وضعه في مكانته وأن يعطى فيها حقه من البحث والدراسة لمعرفة مداركه وطرائقه حتى تتخلص الأمة من العقم الذي أصابها في عصور التدهور والاضمحلال العلمي والجمود الفقهي فتصبح قادرة على أن تنجب مفكرين أصلاء ومجتهدين مبتكرين ، فكان توجهي إلى التراث الأصولي والفكر الأصولي الذي سار عليه الأئمة المجتهدون في عصور الازدهار للفقه الإسلامي فأنتجوا لنا أعظم ثروة فقهية في التراث الإسلامي عامة ، وأردت من ذلك الإفادة منها بمعرفة الأصول الفكرية لهؤلاء الأئمة المجتهدين وتتبعها واستخلاص المناهج الأصولية التي ساروا عليها ، ثم الاهتداء بها لإيجاد مناهج أصولية تلتقي معها وتتماشى مع العصر الحاضر وتتصدى لاستنباط الأحكام الفقهية لوقائعنا المعاصرة .

وقد قصرت هذا البحث لإدراك هذه الغاية على أصول المذهب الحنفي ومناهج الأصوليين فيه ، وكان دافعي لهذا الاختيار مصاحبتي الطويلة لأصول هذا المذهب والنظر المستمر في مناهج علمائه ، وقد بدأت المصاحبة منذ اختياري لموضوع رسالة الماجستير السابقة التي كانت بعنوان (تطور الفكر الأصولي الحنفي ، دراسة تطبيقية للأدلة المختلف فيها)

ووجدت أن أصول المذهب الحنفي قد مرت بمراحل متدرجة ابتداءً بالتأصيل الفكري للمذهب إلى أن وصلت أصوله إلى مرحلة الاكتمال والنضوج والاستقرار في المناهج والقواعد والمسائل الأصولية .

وقد وصلت في ذلك البحث إلى نتائج هامة كثيرة ، لكن أبرز ما كان فيه إثبات وجود مدرستين أصوليتين في المذهب الحنفي قبل استقراره ، وهما مدرسة العراق ومدرسة سمرقند ،

وأن لكل منهما منهجاً خاصاً في تناول مسائل الأصول وخصائص تتميز بها عن نظيرتها .

ثم جاء الإمام الدبوسي الذي بدأ استقرار المذهب عنده ، فجمع بين المدرستين واستفاد من كل منهما وقرر مسائل وقواعد في الأصول كثيرة كان فيها مبدعاً ومتقناً ومتفنناً .

ثم جاء الإمامان البزدوي والسرخسي فقررا المباحث والمسائل الأصولية في المذهب كافة وحققا المسائل للمذهب كاملة ، فكان قولهما المعتمد متى اتفقا ولم يخرج المتأخرون عن قول أحدهما إذا اختلفا ، وبنيت المتون الأصولية على ما صنفا ، فاكتمل في عهدهما بناء أصول المذهب الحنفي واستقر على ذلك .

لكن هذه الدراسة السابقة – رغم إثباتها هذه النتيجة – ينقصها البيان الوافي لأصول ومناهج كلتي المدرستين – مدرسة العراق ومدرسة سمرقند – وأثر هذه المناهج في أصول المذهب واستقراره .

وهذا لا يكون إلا باستقراء أصول المدرستين وأقوالهما في المسائل الأصولية واستخراج مناهجهما ومقارنتها ثم النظر في كيفية اختيار من بعدهم لهذه الأصول والمناهج واستقرارهم عليها .

ولهذا وقع اختياري في رسالتي الثانية على هذا الموضوع فكان بعنوان (الاختلافات الأصولية بين مدرستي العراق وسمرقند وأثرها في أصول الفقه الحنفي)

وقد قصرت بحثي على خلافاتهم ، إذ بها تظهر المناهج وتتمايز ومن خلالها ندرك أثر المدرستين فيمن بعدهما وإلا فإن دراسة كل أصول الحنفية طويل وعسير ولا تكفيه السنون الطويلة .

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث من خلال :

١-إبراز المدارس الأصولية المتقدمة عند الحنفية .

٢-إبراز مناهج وأسس هذه المدارس .

٣-عرض آرائها في المسائل الأصولية واختلافاتها بناءً على اختلافها في تلك المناهج .

٤-بيان ما كان لهذه الاختلافات من أثر على استقرار الآراء في المسائل الأصولية للمذهب الحنفي .

٥-ينبه البحث إلى ضرورة التفريق بين هذه المدارس وإلى عدم التعامل مع آراء وكتب علماء أصول الفقه الحنفي بنسق واحد ، خاصة بين المتقدمين وما استقر عليه المذهب .

الدراسات السابقة

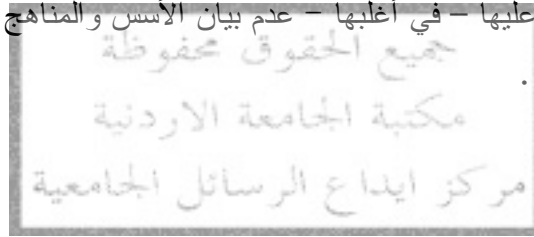
ليس في هذا الموضوع سوى رسالتي السابقة التي ذكرت فيها وجود هاتين المدرستين قبل استقرار المذهب الحنفي

إلا أن بعض هذه الدراسات كان له تعلق ببعض موضوعات البحث من جهتين :

الأولى : جمعت بعض الدراسات آراء شيوخ إحدى المدرستين أو أحد علماء المذهب الذين استقر المذهب بهم .

الثانية : بحثت بعض الدراسات بعض المسائل الأصولية التي أوردتها في هذا البحث .

لكن هذه الدراسات كلها لم تتطرق إلى الاختلافات المنهجية بين مدارس الحنفية ، ويؤخذ عليها أيضاً عدم التفريق بين الآراء الأصولية بين مرحلة ما قبل استقرار أصول المذهب ومرحلة ما بعد استقرار الأصول ، وتعرض الآراء على درجة واحدة .

وأشد ما يؤخذ عليها – في أغلبها – عدم بيان الأسس والمناهج المختلفة التي بنيت عليها الآراء في تلك المسائل .

منهجية البحث

تقوم الدراسة على المناهج العلمية التالية :

أولاً : طريقة الجمع : حيث تم استقراء المادة العلمية من كتب أصول المذهب لاستخراج الآراء الأصولية للمدرستين وجمعها .

ثانياً : المنهج التحليلي : حيث يقوم الباحث بعد جمع الآراء الأصولية بتحليلها والنظر في مبناها والأسس التي قامت عليها ومعرفة أسباب الاختلاف ثم استخلاص نتائج الاختلاف ببيان مناهج المدرستين وأسسها ، ثم بيان أثر الاختلافات في أصول المذهب الحنفي واستقراره فيها .

وأسأل الله تعالى أن يكون جهدي خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به وأن يجنبني فيه الزلل والخطأ .

الفصل التمهيدي

تطور

الفكر الأصولي الحنفي

تمهيد

يقوم البحث على الاختلافات الأصولية بين مدرستي العراق وسمرقند ببيان مناهج أصحابها في اختيارهم لمسائل الأصول ووضعهم لها ، ثم بيان أثر تلك الاختلافات في استقرار المذهب على منهج معتمد للحنفية .

ولما كان البحث يتعلق بمدارس متقدمة عند الحنفية انقرض زمان أصحابها ، ولم تعد مناهجهم وأقوالهم عمدة أصول المذهب والقول الفصل فيها ، كان لزاماً إيراد مبحث يبين المراحل التاريخية لنشوء أصول الحنفية وتطورها ، تساعد على الفهم الدقيق لكيفية وضع أصول المذهب واستقراره .

ولهذا وضعت فصلاً تمهيدياً أبين فيه مراحل تطور الفكر الأصولي الحنفي ، والعوامل المؤثرة في كل مرحلة وخصائصها ، وبعده أورد فصول البحث الرئيسة .

وأنبه هنا إلى أن هذا الفصل التمهيدي مجتزأ – في أكثره – من رسالة الماجستير (تطور الفكر الأصولي الحنفي) التي سبقت الإشارة إليها ، فقد كانت المنطلق لهذا البحث والسبب في اختياري له .

وقد قسمت مراحل تطور أصول الحنفية إلى ثلاثة أطوار :

الطور الأول : مرحلة النشأة : وهي مرحلة البداية أو مرحلة ما قبل التدوين .

الطور الثاني : مرحلة التدوين : وهي مرحلة الاجتهاد الأصولي والعصر الذهبي للفكر الأصولي الحنفي .

الطور الثالث : مرحلة الاستقرار : حيث كانت الأصول مستقرة فيها .

وسيكون الكلام عن الطور الأول والثالث موجزاً لقلة تعلق البحث بهما ، فأحيل التفصيل إلى الرسالة السابقة ، أما الطور الثاني فهو المرحلة التاريخية التي أبتغي بيان مناهج أصحابها ، ولذا سيكون فيه شيء من التفصيل .

المبحث الأول

الطور الأول : مرحلة النشأة

يمكن تسمية مرحلة النشأة بمرحلة البداية أو مرحلة ما قبل التدوين ، وتمتد فترتها منذ النشأة العلمية في الحاضرة العلمية الكوفة إلى القرن الثالث الهجري ، وسأبين مجريات هذه المرحلة من خلال بيان كل من كان له أثر في أصول المذهب الحنفي .

وقد جعلت هذا المبحث في ستة مطالب :

المطلب الأول : أثر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

المطلب الثاني : أثر إبراهيم النخعي

المطلب الثالث : أثر الإمام أبي حنيفة وصاحبيه

المطلب الرابع : أثر تلاميذ الصاحبين

المطلب الخامس : أثر شيوخ المذهب في القرن الثالث الهجري

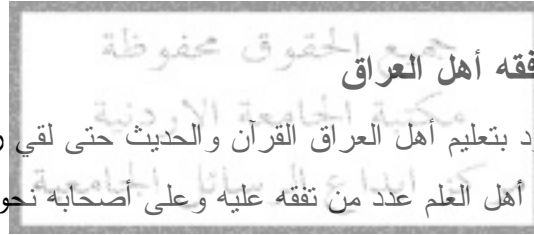
المطلب السادس : خصائص الفكر الأصولي الحنفي في مرحلة النشأة

المطلب الأول

أثر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

بدأت النشأة العلمية في الكوفة بدخول الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه واستقراره فيها ، فقد بعثه عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أهلها في خلافته ليعلمهم القرآن ويفقههم في الدين .

والسبب في جعل بداية هذه المرحلة بابن مسعود رضي الله عنه ، العلاقة الوطيدة بين أصول المذهب الحنفي والمنهج الاجتهادي الذي رسمه ابن مسعود لنفسه في الكوفة ، فقد كان له الأثر الواضح في الفقه العراقي عامة والفقه الحنفي خاصة .

أثر ابن مسعود في فقه أهل العراق

عُني ابن مسعود بتعليم أهل العراق القرآن والحديث حتى لقي ربه مالئاً الكوفة علماً ، "بحيث أبلغ بعض ثقات أهل العلم عدد من تفقه عليه وعلى أصحابه نحو أربعة آلاف عالم "[1]

وقد علم أهل العراق مكانة ابن مسعود وفضله فتمسكوا بقوله وفتواه وأخذوا برواياته ووثقوا بها وحرروا فتياه ومذاهبه ، قال ابن جرير الطبري " لم يكن أحد (من الصحابة) له أصحاب معروفون حرّروا فتياه ومذاهبه غير ابن مسعود "[2] وعن هؤلاء الأصحاب انتشر علم ابن مسعود وكان له كبير الأثر في علم أهل العراق .

ولم يكن ابن مسعود الصحابي الوحيد الذي تصدّر التعليم في الكوفة ، فقد توطن فيها وحدها من الصحابة نحو ألف وخمسمائة صحابي بينهم سبعون بدرياً ، سوى من أقام بها مدة ونشر العلم بين ربوعها فضلاً عن باقي بلاد العراق[3]

فأخذ أهل العراق العلم عن فقهاء الصحابة وعلمائهم وتأثروا بمناهجهم ومذاهبهم ، ومنهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، إلا أن ابن مسعود كان المعلم الأول لأهل العراق وتميز أصحابه عن غيرهم بتحرير أقواله وفتاواه والتثبت من مذاهبه وجمعها

---

[1] الكوثري ، محمد زاهد بن حسن ، (ت ١٣٧١هـ)، فقه أهل العراق وحديثهم ٤٢ ، ط١ ، مكتب المطبوعات الإسلامية ،حلب، ١٩٧٠م

[2] ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر ، (ت ٧٥١ هـ) إعلام الموقعين عن رب العالمين ٢٠/١ ،ط١ ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ١٩٥٥م

[3] الكوثري ، فقه أهل العراق وحديثهم ٤٢

ونقلها فكان الأكثر تأثيراً في فقه أهل العراق حيث تمسكوا بمروياته وأخـذوا فقهـه وتـأثروا بمنهجه .

أثر ابن مسعود في الفقه الحنفي

وعلى هذا بني المذهب الحنفي وكانت نشأته الأولى ، يقول التهانوي " وعُلم بهذا الكلام أن بناء مذهب أبي حنيفة على أقوال ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما عن النبـي صـلى الله عليه وسلم ، وهي الأكثر أو عن اجتهادهما وإنما خالف أبو حنيفة وأصحابه ابن مسعود وعليـاً في بعض المسائل حيث لاح لهم القوة في أقوال غيرهما من الصحابة كما هو مبسوط في كتـب أصحابنا "[1]

فلا اختلاف بين أهل العلم على ابتناء المذهب الحنفي على أقوال ابن مسعود في الأغلب وكذا عمر وعلي رضي الله عنهم ، وقولهم حجة في المذهب على التفصيل المذكور في كتـب الأصول ، فلم يخرج أبو حنيفة عن قولهم في أغلب المسائل لقول غيرهم من الصحابة إلا حيث لاح له فيه القوة .

وما كان تمسك أبي حنيفة وأصحابه بأقوال ابن مسعود وترجيحها علـى غيرهـا فـي الأغلب إلا لأخذهم بمنهجه الفقهي وموافقة أصولهم لأصوله وارتضائها ، فكانت هـي الـدعائم الأولى للمذهب الحنفي وأصوله والله تعالى أعلم

---

[1] التهانوي ، ظفر أحمد العثماني (ت ١٣٩٤ هـ) إعلاء السنن ٤٣٧/١٩ ، ط٣ ، تحقيق وتعليق عبد الفتـاح أبو غدة ، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ، باكستان ، ١٤١٤هـ ، وانظـر : ابـن القـيم ، إعـلام الموقعين ١٥/١-٢١

المطلب الثاني

أثر إبراهيم النخعي

تلقى أصحاب ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما علمهما وتمسكوا بمروياتهما وفتاويهما وأطبقت الفتوى في الكوفة عليهم ، ومنهم علقمة وشريح القاضي والأسود وعبد الرحمن ابنا يزيد وغيرهم من كبار أصحابهما [١]

ثم جاء بعد طبقة الأصحاب طبقة تلقت عنهم العلم ، وأبرز من كان في هذه الطبقة إبراهيم النخعي (ت ٩٥ هـ) فأخذ العلم عن الأصحاب وجمع أشتات علومهم وكان من أئمة الاجتهاد ولم ينقصه من أسبابه شيء ، وقد بنى لنفسه منهجاً حدد فيه معالمه وبيّن فيه طريقته في الاجتهاد حيث قال "ما كل شيء نسأل عنه نحفظه ولكنا نعرف الشيء بالشيء ونقيس الشيء بالشيء ، وفي رواية أخرى قيل له أكل ما تفتي به الناس سمعته ؟ قال : لا ولكن بعضه سمعته وقست ما لم أسمع على ما سمعت ، وعن إبراهيم أيضا أنه قال إني لأسمع الحديث فأقيس عليه مائة شيء"[٢]

وهو من أوائل الأئمة الذين صرحوا باستخدام القياس واستخراج علله وجعله أصلاً من أصوله في اجتهاد الرأي فهو كان يتجه في اجتهاده على استخراج علل الأقيسة وضبطها والتفريع عليها بتطبيق تلك العلل على الفروع المختلفة .

أثر إبراهيم النخعي في الفقه الحنفي

كان لإبراهيم النخعي أثر كبير في المذهب الحنفي وأصوله إلا أنه قد كثر فيه الجدل وكان الأمر فيه بين منصف ومجحف ، فقد ادعى بعض المتأخرين أن الإمام أبا حنيفة متبع ومقلد لإبراهيم لا يجاوز قوله ، ويخرِّج الفروع على أقواله ، ولا يخرج عن آرائه إلا اليسير وفي ذلك اليسير لا يخرج عن قول أقرانه من أهل الكوفة وكذا صاحبيه ، وأن خلافه مع صاحبيه إما في التخريج على أقوال إبراهيم أو الترجيح بين أقواله وأقوال غيره من نظرائه من أهل الكوفة[٣] .

---

[١] ابن القيم ، إعلام الموقعين ٢٥/١

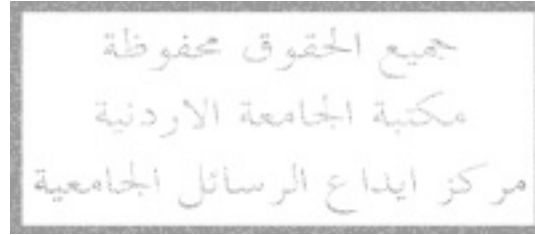
[٢] ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف ، (ت ٤٦٣ هـ) جامع بيان العلم وفضله ، ٦٦/٢ ، الطبعة المنيرية

[٣] صاحب الدعوى : الدهلوي ، ولي الله أحمد بن عبد الحليم (ت١١٧٦هـ) ، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ، ٣٩-٤٠ ، ط٨ ، دار النفائس ، بيروت ، ١٩٩٣م

وقد فصلت هذه الدعوى في رسالة الماجستير وبينت مستندها وأوردت المناقشات فظهر بطلان هذه الدعوى بطلاناً تاماً[١] .

وحقيقة الأمر أن إبراهيم النخعي قد حرر منهجاً فقهياً لأهل العراق ، فأخذه حماد بن أبي سليمان (ت١٢٠ هـ) الذي لازم إبراهيم أشد الملازمة وتتلمذ عليه حتى تخرج وأخذ منه علمه ومنهجه .

وتلقى الإمام أبو حنيفة هذا المنهج عن شيخه حماد وتجمع عنده منهج أهل العراق كلهم، فدرسه وتأثر به ثم بنى لنفسه أصولاً كانت قريبة إلى منهج إبراهيم ، فأنضج الفقــه العراقــي وأوفى فيه الغاية ، فأسس بذلك مذهباً ووضع له القواعد والأصول وكان له تلاميذ ينشرونه[٢] .

---

[١] انظر التفصيل : خزنة ، هيثم ، تطور الفكر الأصولي الحنفي ، ٨٥ – ٩٢ رسالة ماجستير ، كلية الدراسات الفقهية والقانونية جامعة آل البيت ١٩٩٨م

[٢] انظر : قلعه جي ، د.محمد رواس ، موسوعة فقه إبراهيم النخعي ، ط٢ ، دار النفائس ، بيروت ، ١٩٨٦م ، أبو زهرة ، محمد ، أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه ، ٢٠١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩١م

المطلب الثالث

أثر الإمام أبي حنيفة وصاحبيه

إن الإمام أبا حنيفة منشئ المذهب أصولاً وفروعاً لكنه لم يكن متفرداً في بناء المذهب بل شاركه أصحابه في ذلك ، وهذا مما تميز به المذهب الحنفي فهو فقه جماعة خلافاً لباقي المذاهب التي كانت نتيجة آراء وأقوال أئمتها ووقف التلاميذ منها موقف المتلقي .

أما مذهب الإمام أبي حنيفة فقد جعله مذهباً شورياً وجعل تلاميذه يشاركونه الرأي ويدلون بآرائهم ، يقول الكردري " وضع إمام الأنام مذهبه شورى بينهم (أي بين أصحابه) ولم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهاداً منه في الدين ومبالغة في النصيحة لله ولرسوله وللمسلمين ، فكان يطرح مسألة ثم مسألة لهم يسأل ما عندهم ، ويقول ما عنده ويناظرهم في كل مسألة شهراً أو أكثر ويأتي بدلائل أنور من السراج الأزهر ثم يثبتها الإمام أبو يوسف في الأصول بعد تلقيه الفحول بالقبول "[١] ، وإنما نسب المذهب إلى أبي حنيفة لأنه كان شيخهم وأستاذهم وعميدهم .

وأبرز أصحابه وتلاميذه الذين علمهم المشاركة في تقرير أحكام المذهب والاجتهاد فيها الصاحبان ، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ، ومحمد بن الحسن الشيباني ، فعليهما قام نشر المذهب وتدوينه وآراؤهما مدونة مع رأي الإمام أبي حنيفة في كتب ظاهر الرواية ، لذلك كان أثر الإمام وأثر صاحبيه متلازمين في هذه المرحلة .

وقد كانت أقوال الإمام أبي حنيفة وصاحبيه الأصولية معتمدة للمذهب متى وجدت[٢]، وكانت الدعائم الأولى في بناء أصول المذهب ، لكنها مجملة وقليلة ولا تكفي للدلالة على أصولهم على وجه التفصيل .

لذلك اتجه المتأخرون إلى فروع الأئمة – الإمام وصاحبيه – لاستنباط أصولهم على وجه التفصيل ، فكانت الفروع الفقهية مادة لاستخراج أصول المذهب .

---

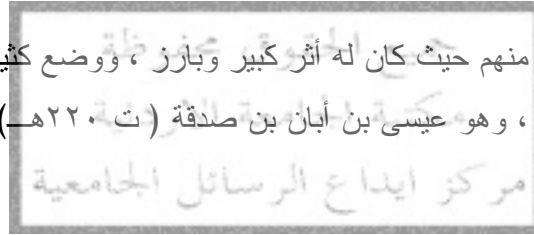
[١] الكردري ، حافظ الدين محمد (ت ٧٢٧ هـ) ، مناقب أبي حنيفة ، ٥٧ ، دار الكتاب العربي ، ١٩٨١م مطبوع مع كتاب مناقب أبي حنيفة للموفق المكي

[٢] وقد جمعت هذه الروايات في (تطور الفكر الأصولي الحنفي) ٩٤ –٩٦

المطلب الرابع

أثر تلاميذ الأصحاب

نقل الصاحبان المذهب ونشراه لمن بعدهما فجاء عصر تلاميذ الأصحاب ، إلا أنني لم أجد لأكثر هؤلاء التلاميذ أثراً بارزاً في تكوين وبناء الفكر الأصولي للمذهب ، وذلك من خلال كتبهم أو آراء لهم تنقل عنهم في كتب الأصول ، وأكثر ما نجد من أعمالهم في المذهب نقل ورواية الأصول والأمالي وهي أصول المسائل الفقهية المروية عن أئمة المذهب التي جمعها محمد بن الحسن الشيباني في كتبه ، وقد عُرفت عند المتأخرين باسم كتب ظاهر الرواية ، ولا أنفي وجود آراء لهم في كتب الأصول مطلقاً لكنها قليلة جداً ولا تدل على أثر في الفكر الأصولي الحنفي.

وأستثني واحداً منهم حيث كان له أثر كبير وبارز ، ووضع كثيراً من الأصول التي كان عليها التعويل من بعده ، وهو عيسى بن أبان بن صدقة (ت ٢٢٠هـ) من تلاميذ محمد بن الحسن .

أثر عيسى بن أبان

كان لعيسى بن أبان أثر هام وبارز في تقرير أصول المذهب ، وأكتفي بإيراد نتائج الرسالة السابقة في بيان أثره تاركاً تفصيلها هناك[1] :

- وردت روايات تبين أن ابن أبان قد أخذ عن محمد بن الحسن الشيباني كثيراً من الأصول المفصلة للمذهب .
- يعد ابن أبان من رواة كتب ظاهر الرواية (أي أنه ثقة ثبت في النقل) المنقولة عن محمد بن الحسن وغيرها من كتبه ككتاب الحجة على أهل المدينة ، وهو من أعظم كتب محمد بن الحسن إذ يحتوي على كثير من الإشارات الأصولية .

[1] خزنة ، تطور الفكر الأصولي الحنفي ١٠١-١١٣ ، وانظر : المراغي ، عبد الله ، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١/١٤٠ ، ط٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٧٤م ، القرشي ، عبد القادر (ت ٦٩٦هـ) ، الجواهر المضية في تراجم الحنفية ٢/٦٧٨ ، ط٢ ، ٥م ، هجر للطباعة والنشر ، مصر ، ١٩٩٣م ، ابن قطلوبغا ، زين الدين قاسم (ت ٨٨١ هـ) تاج التراجم ١٧٠ ، ط١ ، دار المأمون للتراث ، بيروت ١٩٩٢م

- يعد ابن أبان أول من ورد عنه أصول مفصلة للمذهب ، من خلال كتبه التي وضعها ليبين فيها أصول المذهب ، وقد تناول فيها موضوعات جزئية من علم الأصول ، فلم تكن مصنفاته شاملة لمباحث الأصول .
- تداول الحنفية كتبه إلى ما يقارب القرنين ثم فقدت على الأغلب .
- رغم فقدان كتب ابن أبان إلا أن الجصاص أورد خلاصة ثلاث منها في كتابه الفصول في الأصول حيث أورد معانيها دون ذكر نصوصها .
- إن ما يذكره عيسى ابن أبان في كتبه الأصولية من تفصيل لأصول المذهب إنما ينقله عن شيخه محمد بن الحسن أو غيره من أئمة المذهب ، فلم تكن اجتهادات خاصة به ، ولهذا كانت أقواله الأصولية من أهم الآراء في تلك المرحلة ، فتم تناقلها واعتمادها للمذهب ، حتى أن الجصاص – ناقل تلك الأصول عنه – استنبط من أقوال ابن أبان الأصولية أصولاً أخرى قاسها من معاني كلامه .
- يغلب على ظني أن ابن أبان قد طور بعض أصول المذهب وذلك بصياغتها بألفاظ جديدة ، أي أنه أحدث تطويراً اصطلاحياً في الأصول ، حيث تلقى عن شيخه أصول المذهب مستوعباً معانيها ثم أثبتها في كتبه بألفاظ من عنده بما يتلاءم مع عصره وما يحدث فيه من مناظرات تتفتق العقول فيها عن نتاج جديد ، ولا يمنع هذا من صحة نسبة الأصول التي يذكرها في كتبه إلى شيخه محمد بن الحسن .
- ثبت بدلائل صحيحة عندي أن ما يذكره ابن أبان من أصول في كتبه لا تخرج عن أحد أمرين، فإما أن تكون من صريح ألفاظ أئمة المذهب ، وإما أن تكون من معاني كلامهم حيث صاغها بألفاظ جديدة .
- يبقى الاحتمال قائماً في أن تكون بعض الأصول التي أوردها في كتبه مستنبطة من كلام أئمة المذهب أو مخَرَّجة على فروعهم الفقهية ، أي أن لا تكون من صريح ألفاظهم أو من معانيها المباشرة ، لكنه احتمال لا دلالة عليه إلا أنني لا أنفيه .
- يعد عيسى بن أبان مؤسس المدرسة العراقية التي كانت إحدى المدرستين المتقدمتين في المذهب ، فهو أول شيوخها وأقواله الأصولية عمدة فيها .

المطلب الخامس

أثر شيوخ المذهب في القرن الثالث الهجري

أخذ شيوخ المذهب –بعد عصر تلاميذ الأصحاب– يتلقون الروايات الأصولية ويتناقلونها فيما بينهم وينظرون في الفروع الفقهية ويستخرجون منها القواعد والمسائل الأصولية.

ولم يصلنا من نتاج الفكر الأصولي لشيوخ المذهب في القرن الثالث إلا القليل اليسير ، لكن يغلب على ظني أن هذه الفترة كانت بداية استنباط القواعد والمسائل الأصولية من الفروع الفقهية المروية عن الأئمة ، فالناظر في كتاب أصول الجصاص يراه أحيانا يشير إلى دورهم في البناء والتأصيل فيحكي أقوالهم الأصولية ويرويها عنهم ويذكر لذلك عبارات متعددة منها قوله "وكذلك كان شيخنا أبو الحسن الكرخي رحمه الله يحكيه من مذهب أصحابنا جميعاً "[1]،ومنها قوله " وعلى هذا أدركنا مشايخنا " وقوله "وهذا الذي ذكرناه هو مذهب الصدر الأول عندنا " ، ويتحقق في الرواية عنهم فيقول مثلاً عن أحد الرواة " وأبو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد جالس أبا سعيد البردعي وشيوخنا المتقدمين "[2]

وهذا يدل على أن المسائل الأصولية التي يذكرها الجصاص كانت موضع دراستهم وبحثهم وأن عقولهم قد تفتقت عن كثير من المسائل الأصولية التي خرّجوها على فروع الأئمة .

ومن شيوخ المذهب في هذا العصر : محمد بن شجاع الثلجي (ت ٢٦٧هـ) أخذ العلم عن الحسن بن زياد اللؤلئي (ت ٢٠٤هـ) أحد أصحاب أبي حنيفة ، كان فقيه العراق في زمانه[3] وله آراء في الأصول وانفرادات خاصة فيها .

ومنهم أبو خازم عبد الحميد بن عبد العزيز القاضي (ت ٢٩٢هـ) وقد أخذ العلم عن كثير من الأصحاب ، فهو تلميذ عيسى بن أبان وأخذ عن هلال بن يحيى الرأي (ت ٢٤٥هـ) تلميذ أبي يوسف ، وأخذ عن محمد بن شجاع الثلجي وأخذ عن بكر بن محمد العمى عن محمد بن سماعة (ت٢٣٣ هـ) ، وقد انتهت إليه رئاسة المذهب في عهده[4] ، وله آراء مبثوثة في كتب الأصول.

---

[1] الجصاص ، أحمد بن علي ، (ت ٣٧٠هـ) ، الفصول في الأصول ١٠١/١ ،ط٢ ، ٤م ، تحقيق د. عجيل النشمي ، وزارة الأوقاف ، الكويت ١٩٩٤م

[2] المصدر نفسه ١/ ١٠١

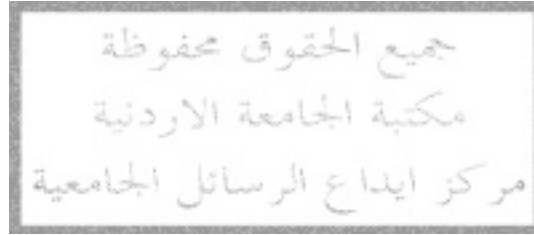
[3] انظر : القرشي ، الجواهر المضية ١٧٣/٣ ، ابن قطلوبغا ، تاج التراجم ١٩١ ، اللكنوي ، عبد الحي (ت ١٣٠٤هـ) الفوائد البهية في تراجم الحنفية ١٣٩ ، مكتبة ندوة المعارف ، الهند ١٩٦٨م

[4] انظر : القرشي ، الجواهر المضية ٣٦٦/٢ ، ابن قطلوبغا ، تاج التراجم ١٢٠

ومنهم أبو سعيد أحمد بن حسين البردعي (ت ٣١٧هـ) كان معاصراً لأبي خازم القاضي ثم انتهت إليه رئاسة المذهب من بعده ، وقد أخذ العلم عن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة(ت ٢١٢هـ) تلميذ أبيه وأبي يوسف ، وأخذ عن أبي سهل موسى بن نصر الرازي تلميذ محمد بن الحسن[1] ، وله آراء أصولية مبثوثة في كتب الأصول .

ويلاحظ أن هؤلاء جميعهم من شيوخ مدرسة العراق الأصولية ، أما مدرسة سمرقند فلم أجد من يمثلها في مرحلة النشأة .

ولهذا فإنني أرجح أن مدرسة سمرقند ظهرت متأخرة ، فكانت بدايتها في القرن الرابع ، أي في مرحلة التدوين وهي المرحلة التالية .

وهنا أكون قد انتهيت من بيان أدوار هذه المرحلة وقبل الشروع في المرحلة الثانية لا بد من بيان أهم خصائص مرحلة النشأة .

[1] انظر : القرشي ، الجواهر المضية ١٦٣/١ ، الداري ، تقي الدين بن عبد القادر التميمي ، (ت١٠١٠هـ) الطبقات السنية في تراجم الحنفية ٣٤١/١ ، تحقيق د.عبد الفتاح الحلو ، ط١ ، دار الرفاعي ، الرياض ، ١٩٨٣م ، اللكنوي ، الفوائد البهية ١٥

المطلب السادس

خصائص الفكر الأصولي الحنفي في مرحلة النشأة

بعد هذا البيان الموجز للفكر الأصولي الحنفي في مرحلة النشأة يمكن استخلاص خصائصها، أجملها فيما يلي :

أولاً : عدم وجود مصنفات أصولية شاملة لمباحث الأصول ، وما كان منها موجوداً تناول موضوعات جزئية ، مما يدل على أ ن هذه المرحلة كانت بداية النظر في مسائل هذا العلم بإعطائها صفة الاستقلالية في البحث والدراسة .

ثانيا : بدء إظهار بعض علماء الحنفية لمسائل أصولية لم تكن معهودة عن أسلافهم إما تخريجاً لها من الفروع الفقهية المروية ، أو اجتهاداً منهم ضمن الأطر والقواعد العامة في المذهب ، منها اعتداد أبي خازم القاضي بإجماع الخلفاء الراشدين وحدهم مستدلاً من قول النبي صلى الله عليه وسلم " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ "[1] وخالفه في ذلك أبو سعيد البردعي [2] ومنها قول أبي سعيد البردعي أن قول الصحابي الذي لم يعلم عن أحد من نظرائه خلافه حجة يترك به القياس[3] ومنها قوله بالوقف في القول بالعموم في الأمر والنهي وفي الأخبار جميعاً[4]

ونلاحظ بعد ذكر هاتين الخاصيتين أن علم الأصول في هذه المرحلة كان لا يزال في مرحلة البداية يخطو نحو الاستقلال في البحث والتصنيف ، ونجد هذه الاستقلالية واضحة أكثر في القرن الثالث عندما بدأت المسائل الأصولية ينظر إليها نظرة استقلالية .

ونجد أن أصول الحنفية تتباين إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : ما كان رواية عن الأئمة أو ما يفهم من دلالة كلامهم

النوع الثاني : ما كان مخرجاً على الفروع الفقهية المروية عن الأئمة فهي استنباطية .

النوع الثالث : ما كان من آراء علماء الحنفية المتأخرين في المسائل الأصولية .

---

(١) الترمذي ، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩ هـ)، الجامع الصحيح ، كتاب العلم باب ما جاء في الأخذ بالسنة رقم ٢٦٧٦ ، دار الحديث ، مصر

(٢) السرخسي ، محمد بن أحمد (ت٤٩١ هـ)، أصول السرخسي ٣١٧/١ ،ط١ ، م٢ ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٣م

(٣) الجصاص ، الفصول ٣٦٢/٣

(٤) المصدر نفسه ١٠١/١

ثالثاً : يظهر لي أن أصول المذهب الحنفي بدأت تتأثر بعلم الكلام عامة وبمذهب المعتزلة خاصة وذلك في أواخر هذه المرحلة وفي القرن الثالث تحديداً وعند العراقيين ، ذلك أن بعض تلاميذ الأصحاب قد مالوا إلى الاعتزال أو إلى بعض مسائله ، فقد كان عيسى بن أبان يقول بخلق القرآن [١] وكذلك كان إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة[٢] وكان محمد بن شجاع يقف في هذه المسألة [٣]وكذلك بشر بن وليد الكندي[٤] ، ومن شيوخ المذهب أبو سعيد البردعي فقد كان من المتكلمين على مذهب المعتزلة[٥].

لكنني أرجح أن تأثير الاعتزال كان ضعيفاً في تلك المرحلة لسببين :

الأول : إن أصول الحنفية كان ينظر إليها من جهة موافقتها للفروع الفقهية وليس من جهة موافقتها للعقل وعلم الكلام .

الثاني : أن علم الكلام الذي كان منشأ الفكر الاعتزالي كان في مراحله الأولى ولم يكن علم الكلام قد اختلط بعلم الأصول بخلاف القرن الرابع والخامس .

ورغم أنني رجحت ضعف تأثير اعتزال تلاميذ الأصحاب في وضعهم واختيارهم لمسائل أصول المذهب ، إلا أنني لا أجزم بذلك ، لأن مصنفات الأصول في هذه المرحلة مفقودة – في الأغلب – فيصعب الحكم في هذه القضية إلا من خلال ما يروى عنهم من أصول وهي قليلة جداً باستثناء عيسى بن أبان .

أما الإمام أبو حنيفة وصاحباه فقد أنكر البزدوي والنسفي أن يكون للاعتزال أثر في مذهبهم سواء في الأصول – أصول الدين – أو أصول الفقه أو الفروع الفقهية ، يقول البزدوي "ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا في المبسوط[٦] وغير المبسوط على أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهب الاعتزال وإلى سائر الأهواء"[٧]

---

[١] الذهبي ،محمد بن أحمد (ت٧٤٨هـ) تاريخ الإسلام ٣١٢/١٦ ،ط١،دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٨٩م، الخطيب البغدادي ،أحمد بن علي ، (ت ٤٦٣ هـ) ، تاريخ بغداد ١٥٩/١١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت

[٢] ابن حجر العسقلاني ، أحمد (ت ٨٥٢ هـ) لسان الميزان ٥١٧/١ ، ط١ ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٦م

[٣] الذهبي ، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨ هـ) ، سير أعلام النبلاء ٣٨٠/١٢ ، ط١ ، ٢٥م ،مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٨٣م ، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٣٥١/٥

[٤] الذهبي ، سير الأعلام ٦٧٤/١٠

[٥] الذهبي ، تاريخ الإسلام ٥٢٨/٢٣ ، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٩٩/٤

[٦] أي كتاب المبسوط أو الأصل لمحمد بن الحسن ، وهو أوسع كتب ظاهر الرواية .

[٧] البخاري ، عبد العزيز بن أحمد (ت ٧٣٠ هـ) كشف الأسرار عن أصول البزدوي ٤٠/١ ، ط٢ ، ٤م ، تحقيق محمد البغدادي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٩٧م ، النسفي ، عبد الله بن أحمد (ت٧١٠ هـ) ، كشف الأسرار ٦/١ ،ط١ ،٢ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٦م

المبحث الثاني

الطور الثاني : مرحلة التدوين

دخل الفكر الأصولي الحنفي مرحلة جديدة منذ بداية القرن الرابع الهجري حيث كان الاتجاه إلى البحث الشمولي والتدوين الكلي لعلم الأصول ، وقد امتدت هذه الفترة ما يقارب القرنين من الزمان ، وانتهت بنهاية القرن الخامس .

وهذه المرحلة أهم مراحل الفكر الأصولي الحنفي وهي مرحلة العصر الذهبي ، والنتاج الفكري فيها يمثل قمة الاجتهاد الأصولي ، وأكثر ما جاء بعده ما هو إلا دائر في فلكه ولا يخرج عن محتواه وما استقرت عليه المسائل ، وعلماء الأصول للمذهب في هذه المرحلة كان لهم الأثر الأكبر في تحديد مسار الفكر الأصولي الحنفي ، وكان لكل منهم دور بارز فيه .

وسأبين مجريات هذه المرحلة من خلال خمسة مطالب :

المطلب الأول : أثر المدرسة العراقية

المطلب الثاني : أثر المدرسة السمرقندية

المطلب الثالث : أثر الإمام الدبوسي

المطلب الرابع : أثر الإمامين البزدوي والسرخسي

المطلب الخامس : خصائص الفكر الأصولي الحنفي في مرحلة التدوين

المطلب الأول

أثر المدرسة العراقية

بدأ ظهور المدرسة العراقية منذ ظهور وانتشار أصول المذهب ، فمؤسسها عيسى بن أبان من تلاميذ الأصحاب ، وهو أول من ورد عنه أصول مفصلة للمذهب ، ثم امتدت المدرسة إلى شيوخ المذهب في القرن الثالث ، وقد سبق بيان أدوارهم جميعاً في المرحلة السابقة .

وفي القرن الرابع ظهر الشيخ أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠ هـ) ، وانتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي في العراق بعد وفاة شيخه أبي سعيد البردعي (ت ٣١٧ هـ) ، وقد أنضج الكرخي الأصول للعراقيين واكمل بناءها ، فترأس المدرسة العراقية .

ثم جاء تلميذه أبو بكر الرازي الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) ، وانتهت إليه رئاسة المذهب، وقد دوّن الجصاص أصول العراقيين وأثبتها وكان له أثر بارز فيها .

وفي هذا المطلب أبين أثر كل من الكرخي والجصاص في أصول المدرسة العراقية ثم أبين الخصائص المميزة لمدرسة العراق الأصولية .

أثر الكرخي

لم تتميز المدرسة العراقية بوجود مناهج متكاملة وشمولٍ لكل مباحث الأصول بتقرير المسائل والقواعد الأصولية ووضعها للمذهب الحنفي إلا بعد ظهور أبي الحسن الكرخي شيخ الأصول في العراق ، فهو إمام مجتهد في الأصول .

وتعد أقواله الأصولية أقدم الآراء المروية في المذهب الحنفي إذا ما استثنينا المباحث التي تكلم فيها عيسى بن أبان ، وتبرز أهمية آرائه الأصولية من جانبين :

الجانب الأول : إمامة الكرخي ومكانته العلمية المرموقة في المذهب ورسوخ قدمه في العلوم كافة جعلته متصدراً بين شيوخ المذهب وعلمائه ، وتخريجاته الفقهية معتمدة في المذهب ، ومن أراد أن يعرف حقيقة مكانته العلمية فليرجع إلى كتب التراجم فإنها أبانت عن عظم هذه الشخصية العلمية[١].

---

[١] انظر : القرشي ، الجواهر المضية في تراجم الحنفية ٤٩٣/٢ ، ابن قطلوبغا ، تاج التراجم ١٣٩ ، ط١ ، اللكنوي ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ٩٢

الجانب الثاني : ما تميزت به هذه الآراء الأصولية من دقة في البيان وحسن التخريج لها على الفروع الفقهية وقوة الحجة والاستدلال لها ، وهذا ما يلحظه كل من تتبع آراءه وبخاصة في كتاب أصول الجصاص ، فكان لآرائه الأصولية قبول واعتماد كما كان لتخريجاته الفقهية .

اجتهادات الكرخي الأصولية وموقف المتأخرين منها

الإمام الكرخي إمام مجتهد في الأصول فقد وضع كثيراً من المسائل الأصولية للمذهب وبين القواعد والأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية المروية عن الأئمة ، كما خرج فروعاً فقهية لا نص عليها من الأئمة وبناها على أصول المذهب ، فهل كان اجتهاد الكرخي في الأصول وتخريجه للفروع التي لا نص عليها محل اتفاق في قبولها للمذهب ؟

يقول الشيخ عبد الله المراغي في ترجمته للكرخي "عده ابن كمال باشا في طبقة المجتهدين في المسائل ، ونوزع في ذلك بأن الكرخي له آراء خاصة واختيارات تخالف أصول أبي حنيفة ، وذلك مما يجعله في طبقة تعلو على طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن الإمام "[١]

أما المنازعة في جعله من طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن الإمام فصحيح ، فقد نازع بعضهم ابن كمال باشا ومنهم الكوثري وعدّ ذلك انتقاصاً من قدره وسعة علمه[٢]

وأما قول المراغي بأن له اختيارات في الأصول تخالف أصول أبي حنيفة فلم أجد لهذه المقولة سنداً ولا أرى صحتها ودليل ذلك أمران :

الأول : ليس للإمام أبي حنيفة مرويات في الأصول مفصلة حتى يقال إن للكرخي اختيارات تخالف أصول أبي حنيفة .

الثاني : إن ما يذكره الكرخي من آراء في الأصول واختيارات فيها إنما ينسبها للمذهب وإمامه وحين يذكر رأيه يدلل عليه من فروع الأئمة ، فهذه هي طريقة الكرخي في اختيار الأصول أي أنه يخرجها على فروع الأئمة ، فكيف يقال : إن اختياراته تخالف أصول أبي حنيفة ، ولم أجد له مخالفة صريحة إلا في موضع واحد وهي مسألة العام المخصوص فذهب الكرخي إلى أن العام المخصوص يسقط الاستدلال به ويصير حكمه موقوفا على دلالة أخرى بمنزلة المجمل المفتقر إلى البيان ، يقول تلميذه الجصاص في ذلك " وكان يقول رحمه الله إن هذا مذهبي ولا

---

[١] المراغي ، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١/١٨٧

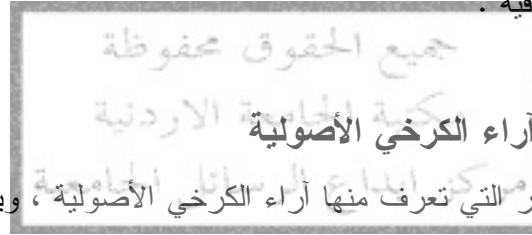
[٢] الكوثري ، محمد زاهد بن حسن (ت ١٣٧١ هـ) حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي ، حقوق الطبع للمؤلف ، ١٣٦٨ هـ

يمكنني أن أعزيه إلى أصحابنا ..."[١] ، فجاء اختياره هذا على خلاف عادته التي بينتهـا ، ولا تكفي هذه المخالفة الواحدة لنقول : إن له اختيارات في الأصول تخالف أصول أبي حنيفة .

وقد وجدت له مخالفة أخرى لأبي يوسف وحده وذلك في مسألة قول الصحابي الـذي لا يعرف عن غيره خلافه إذا كان على خلاف القياس .

ولم تكن هذه مخالفة للمذهب لأنه لم يرتضه رأياً للمذهب وإمامه ، فذهب إلى حجية قول الصحابي إذا لم يكن للاجتهاد فيه مدخل ولا سبيل إلى إثباته من طريـق المقـاييس والاجتهـاد واستدل لذلك من الفروع الفقهية المروية ، يقول الجصاص "ويعزي (الكرخـي) ذلـك إلـى أصحابنا ويذكر مسائل قالوا فيها بتقليد الصحابي ولزوم قبول قوله "[٢]

وخلاصة الأمر إن لاجتهادات الكرخي الأصولية الكثيرة أثراً كبيراً على أصول المذهب واعتمدت أكثرها للمذهب ، وهذا ما سنجده في الفصول اللاحقة عند عرض مذهب العراقيين في المسائل الأصولية الخلافية .

مصادر تعرف منها آراء الكرخي الأصولية

تنوعت المصادر التي تعرف منها آراء الكرخي الأصولية ، ويمكن حصر المعتمد منها فيما يلي :

أولاً : كتاب الفصول في الأصول ، لتلميذه الجصاص ، وهو المرجع الأول والأكبر والأرجـح لآراء الكرخي ، فقد أكثر الجصاص النقل عن شيخه الكرخي في هذا الكتاب فاستقـصى آراءه ودونها فيه .

ثانياً : كتب أصول المعتزلة وهي :

- كتب القاضي عبد الجبار الأصولية ومنها العمد[٣] ، والمغني في جزء الشرعيات .
- كتب أبي الحسين البصري الأصولية ومنها المعتمد ، وشرح العمد .

وسأبين بعد قليل سبب كون هذه الكتب مصدراً من مصادر آراء الكرخي الأصولية المعتمدة .

ثالثاً : رسالة صغيرة في الأصول للكرخي تكاد تكون في ثلاث ورقات ، وقد أورد فيها بعض

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٤٦/١

[٢] المصدر نفسه ٣٦٤/٣

[٣] ذكر فؤاد سزكين أن أجزاء مخطوطة من كتاب العمد موجودة في الفاتيكان ، وقد حققها د. عبد الحميد أبـو زنيد وبين أنها شرح العمد لأبي الحسين البصري ، انظر : سزكين ، فؤاد ، تاريخ التراث العربـي ٤١٢/٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨م ، أبو الحسين البصري ، محمد بن علي (ت ٤٣٦ هـ) شرح العمـد ٢٢/١ ،ط١، ٢م ، تحقيق د.عبد الحميد أبو زنيد ، دار المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٤١٠هـ

القواعد والمسائل الأصولية لكنها قليلة[١].

رابعاً : كتاب مسائل الخلاف للصيمري ، أبو عبد الله الحسين بن علي (ت ٤٣٦هـ) الذي انتهت إليه رئاسة المذهب في عصره[٢]

أثر الجصاص

تلقى الجصاص علم الأصول عن شيخه الكرخي ، فدون هذا العلم وحدد فيه مفاهيمه وقوانينه على أسس علمية متينة ، وأعطى لأصول الفقه الحنفي نمطاً جديداً في التدوين غير سابقيه، فقد تكامل التدوين عنده ، وكان شاملاً لأغلب مباحثه الرئيسة ، ومثبتاً آراء أصوليي الحنفية كشيخه الكرخي وعيسى بن أبان وغيرهم من الأصوليين ، فكان أول مصنف شامل للأصول وصل إلينا .

وقد أظهر الجصاص في كتابه رسوخ قدم في الأصول جعل من آرائه موضع قبول واعتماد في المذهب ، لكنه لم يرتق إلى مكانة شيخه الكرخي ، فرغم استقلالية الجصاص العلمية واجتهاداته الكثيرة في الأصول إلا أنه كان كثير الموافقة لشيخه فيما ينقله عنه من مسائل، فيذكر رأي شيخه ويستدل له ويرد على المخالف ، وهذا يدل على مكانة الكرخي عند تلميذه الجصاص .

وهذه الموافقة لشيخه لم تمنعه من مخالفته في بعض الاختيارات والترجيحات في المسائل الأصولية ، لكنه التزم الأدب وحسن العرض والإجلال للشيخ ، فصبغت مخالفاته للكرخي بالتوقير وعدم إظهارها على شيخه حتى بعد وفاته .

وقد كان الجصاص من أواخر شيوخ مدرسة العراق الأصولية وجوداً ، وكان أكثرهم تفصيلاً وبياناً لأصول مذهب العراقيين ومنهجهم في وضعها ، وقد امتدت المدرسة فترة طويلة من الزمان بدءاً بعيسى بن أبان وانتهاء بالجصاص تقريباً ، حتى جاء الدبوسي ومن بعده فأحدثوا في أصول المذهب الحنفي تغييرات كثيرة .

---

[١] رسالة صغيرة من ٣٩ قاعدة فقهية وأصولية مطبوعة مع شرح لها في نهاية كتاب تأسيس النظر للدبوسي

[٢] كتاب جمع فيه المصنف مسائل الخلاف في أصول الفقه ، ما يزال مخطوطاً ، ولم يظهر هذا الكتاب أو ينتشر فلم يذكره أحد من أهل التراجم ولم ينقل عنه أحد من الأصوليين إلا الزركشي في كتابه البحر المحيط

خصائص مدرسة العراق الأصولية

تميزت مدرسة العراق الأصولية بعدة خصائص ، لكنني سأقتصر على ما تميزت به من خصائص دون غيرها ، وأترك باقي الخصائص إلى المطلب الأخير أعرض فيه الخصائص العامة لمرحلة التدوين .

وقد تميز العراقيون في وضعهم لمسائل الأصول بخاصيتين :

الخاصية الأولى : بناء الأصول على الفروع الفقهية المروية عن أئمتهم

تميز العراقيون في وضعهم لمسائل الأصول ببنائها وتخريجها على الفروع الفقهية المروية عن أئمة المذهب ، فكانت أساسهم ومنطلقهم في وضع الأصول واختيار المسائل ، وقد تبعهم في هذه الخاصية الدبوسي والبزدوي والسرخسي ، أما السمرقنديون فكانوا أقل اعتناء بها.

والعراقيون أول من أوجد هذه الطريقة في وضع الأصول ، فكان عملهم تخريج الأصول من الفروع الفقهية للأئمة ونسبتها للمذهب ، وقد تميز الكرخي تحديداً بهذه الطريقة حتى ذاع صيته وكان من أمهرهم .

وأجد في أصول الجصاص عبارات كثيرة تدل على هذه الخاصية ، يوردها للدلالة على صحة الأصل الذي يضعه للمذهب ، حيث يقول " وعليه تدل أصولهم ومسائلهم " ويقول " وهو أصل صحيح تستمر مسائلهم عليه " ويقول "وهذا أصل صحيح يستمر عليه المسائل " ويقول " وهي عندي مذهب أصحابنا فيما يدل عليه مسائلهم " ويقول " وعليه تدل أصولهم واحتجاجهم لمسائلهم " وغيرها كثير .

الخاصية الثانية : بناء أصول المذهب بما يتوافق مع أصولهم الكلامية الاعتزالية

ذكرت في المرحلة السابقة أن تلاميذ الأصحاب وشيوخ المذهب في القرن الثالث قد مال أكثرهم إلى الاعتزال أو إلى بعض مسائله ، ولم استطع الجزم بمدى تأثر وضعهم لأصول المذهب باعتزالهم إلا أنني رجحت ضعف تأثيره .

أما في هذه المرحلة فإن للاعتزال تأثيراً كبيراً وواضحاً في وضع أصول المذهب عند العراقيين ، وأجزم بذلك قاطعاً غير شاك ، وعلى ذلك دليلان قاطعان :

الدليل الأول : إن أوضح دليل على ذلك الوجود الحقيقي العملي لهذا التأثير في مسائل الأصول ومباحثه عند العراقيين .

وسنجد في ثلاثة فصول من فصول هذا البحث الأربعة – الأول والثاني والرابع – أن العراقيين والمعتزلة متفقون –على وجه التفصيل أحياناً وعلى وجه الإجمال أحياناً أخرى – في مسائل الفصول الثلاثة ، ويعود السبب لهذا الاتفاق إلى التوافق التام في المنهج العام الذي بنيت عليه المسائل الأصولية في كل فصل من فصول البحث المتفق عليها عندهم .

ففي الفصل الأول : اتفق العراقيون والمعتزلة على منهج قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ، فكانت مذاهبهم في مسائل هذا الفصل متقاربة ومتوافقة على وجه الإجمال .

وفي الفصل الثاني : اتفقوا على بناء مسائله على الأصول الكلامية الاعتزالية التالية :

- مسألة التحسين والتقبيح العقليين .
- مسألة وجوب تعليل أفعال الله تعالى .
- مسألة خلق أفعال العباد .

وتكاد تكون مسائل هذا الفصل محل اتفاق بينهم على وجه التفصيل ، كما يعد هذا الفصل أعظم دليل على تأثير الاعتزال في أصول العراقيين لأنهم بنوا مسائله على تلك الأصول الكلامية الاعتزالية .

وفي الفصل الرابع : اتفقوا على منهجية واحدة في نظرتهم إلى العلة في القياس – سأبينها هناك – فكانت مذاهبهم في هذا الفصل متقاربة على وجه الإجمال .

وعليه فإن فصول البحث دليل قاطع على وجود تأثير كبير للاعتزال في أصول المذهب عند العراقيين .

الدليل الثاني : ذكرت أن الكرخي شيخ المدرسة العراقية ورئيسها بلا منازع ، فكان أثره الأبرز في وضع المسائل الأصولية ونسبتها للمذهب ، وذكرت أن الجصاص تمم عمل شيخه وأثبت الأصول في مصنف شامل للمباحث والمسائل .

وعليه فإن الكرخي والجصاص يمثلان مدرسة العراق الأصولية ويكاد ينحصر هذا التمثيل بهما في هذه المرحلة .

وأبين هنا علاقة كل منهما بالمعتزلة وأصولهم :

أولاً : الكرخي

إن الناظر في ترجمة الكرخي يجد أنه شيخ المعتزلة في عصره حتى قال عنه الذهبي : كان رأساً في الاعتزال[١]، وهذا فيما يتعلق باعتزاله .

أما علاقته بأصول المعتزلة ، فإن ابتداء وضعها وتقرير مسائلها واختيارها لمذهب المعتزلة ينسب إلى أربعة من رؤوس المعتزلة هم :

- أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) ومن تلاميذه ابنه أبو هاشم والكرخي
- أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي (ت ٣٢١ هـ)
- أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠ هـ)
- أبو عبد الله الحسين بن علي البصري (ت ٣٦٩ هـ) وهو من العراقيين وعلى مذهب أبي حنيفة وتلميذ الكرخي في علم الأصول والكلام ، ومن أشهر تلاميذه أبي عبد الله القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) .

فنجد أن آراء الكرخي الأصولية ركن من أركان أصول المعتزلة ، ولهذا السبب فإن كتب أصوليي المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وتلميذه أبي الحسين البصري تعد مصدراً من المصادر التي تعرف منها آراء الكرخي الأصولية ، فقد نقل أبو عبد الله البصري آراء شيخه الكرخي لتلميذه القاضي عبد الجبار ثم نقلها القاضي لتلميذه أبي الحسين البصري .

وعليه فإن الكرخي قد وضع للمعتزلة أصولهم كما وضع للحنفية أصولهم ، فكانت لآرائه موضع قبول واعتماد عند الطرفين فتشابهت أصول المعتزلة والعراقيين كثيراً لاتفاقهم في واضعي الأصول واتفاقهم في الأصول الكلامية الاعتزالية أيضاً .

ثانياً : الجصاص

وأبحث هنا في علاقة الجصاص بالمعتزلة ثم علاقته بأصولهم .

أما علاقة الجصاص بالمعتزلة ، فقد ذكره الحاكم الجشمي في الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة[٢] ، وقال عنه الذهبي " وقيل كان يميل إلى الاعتزال وفي تواليفه ما يدل على ذلك في رؤية الله وغيرها "[٣]

---

[١] الذهبي ، سير الأعلام ٤٢٦/١٥
[٢] الحاكم الجشمي ، شرح عيون المسائل ٣٩١ ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية ، تونس ، ١٩٧٤م
[٣] الذهبي ، سير الأعلام ٣٤١/١٦

وبهذا نجد أن بعض أهل التراجم صرحوا باعتزال الجصاص ، أما غيرهم من أهل التراجم – وخصوصاً الحنفية منهم – فلم يذكروا شيئاً عن عقيدته.

ثم جاء أحد المتأخرين – وهو د. محمد حسين الذهبي – وقال عنه " نجد الجصاص يميل إلى عقيدة المعتزلة "[١] ، وعلل د. الذهبي ذلك بإنكار الجصاص لرؤية الله تعالى يوم القيامة[٢] وبإنكاره وجود حقيقة للسحر وجعله إياه خدعاً وتمويهاً باطلاً ، وبالتالي أنكر سحر الرسول صلى الله عليه وسلم[٣]

ومعلوم أن هاتين المسألتين – إنكار رؤية الله تعالى يوم القيامة وإنكار حقيقة السحر وأنه خدع لا أصل له – من مسائل المعتزلة الكلامية ، فنسب د. الذهبي الجصاص إلى الاعتزال بناء على قوله بهاتين المسألتين .

ثم جاء ثلاثة محققين لكتاب الفصول في الأصول (أصول الجصاص) ، وادعوا جميعاً – في مقدمات تحقيقاتهم[٤] – خطأ نسبة الجصاص إلى الاعتزال ، وأقاموا دعواهم على ثلاثة أمور:

الأول : عدم وجود ذكر لاعتزال الجصاص في أكثر التراجم وخصوصاً تراجم الحنفية .

الثاني : أن قول الجصاص بالمسألتين السابقتين لا يكفي لصحة نسبته إلى المعتزلة .

الثالث : خلو كتابه الفصول في الأصول من أية تأثيرات وإشارات اعتزالية .

وإنني أجزم بصحة ما ذكره المترجمون السابقون في نسبة الجصاص إلى الاعتزال ، وصحة مقولة د.الذهبي ، وخطأ المحققين الذين حققوا كتاب أصول الجصاص في إنكارهم صحة النسبة ، فما ذكره المحققون لا يصح بحال لأن دلائل اعتزاله كثيرة ، وهي أكثر مما أورده د.الذهبي ، وأكثرها موجود في كتاب أصول الجصاص الذي ادعى المحققون خلوه من إشارات الاعتزال .

إن أصول الجصاص لم يشمل على إشارات اعتزالية فقط بل اشتمل على دلائل قاطعة تكفي كل واحدة منها – على انفراد – للقطع باعتزاله ، فكيف إذا اجتمعت الدلائل القاطعة مع تلك الإشارات الدالة على اعتزاله ؟!

---

[١] الذهبي ، د. محمد حسين ، التفسير والمفسرون ٤٤١/٢ ، ط٢ ، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف ، ١٩٧٦م

[٢] الجصاص ، أحمد بن علي (ت ٣٧٠ هـ) ، أحكام القرآن ١٦٩/٤ ، دار إحياء التراث ، لبنان ، ١٩٨٥م

[٣] المصدر نفسه ٥١/١ ، ٦١

[٤] النشمي ، د.عجيل ،الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص ص٥٠، ط١ ، دار القرآن الكريم ، الكويت ، ١٩٨٠م ، الجصاص ، الفصول في الأصول ص٢٨ ، تحقيق سميح أحمد خالد أسعد ، رسالة ماجستير ، الجامعة الإسلامية ، الدينة المنورة ، ١٤٠٣ هـ ، كبي ، زهير شفيق ، الإجماع دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع ، ط١ ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ١٩٩٣م ، وهذا الأخير لم يفصل في الموضوع كسابقيه لكنه أحال تفصيله إلى د.النشمي مشيرا إلى موافقته لكل كلامه .

أما الدلائل القاطعة فهي :

أولاً : يقول الجصاص " إنه معلوم **أن ما أمر الله به فقد أراد منا فعله** ، وما نهانا عنه فقد كره منا فعله ، لأنه **لو جاز ألا يكون مريداً لما أمر به** "[(١)] ويقول أيضاً " إنه (الله عز وجل) **إذا أمر بأمر فقد أراده منه** (المكلف) "[(٢)].

وهذه المقولة لا يقولها إلا معتزلي صرف ، ولا تتصور من غيرهم ، لأن إرادة الله تعالى عند المعتزلة لا تتعلق إلا بالحسن ولا يجوز تعلقها بالقبيح ، وبالتالي فإن الله تعالى إذا أمر بشيء فقد أراده الله تعالى سواء وجد المأمور به أم لم يوجد ، ولهذا فإن إرادة الله تعالى لا تستلزم الوجود لأن بعض الموجود قبيح وهو غير مرادٍ لله تعالى .

أما غير المعتزلة فإنهم يقولون :إن إرادة الله تعالى تتعلق بالحسن والقبيح ، فما أراد الله كان وما لم يرد لم يكن ، وعليه فإن إرادة الله تعالى تستلزم الوجود .

فكيف يقال بعد ذلك : إن الجصاص ليس معتزلياً ، فلو لم يكن من كلام الجصاص غير هذا لقطعت باعتزاله ، فإنها تكفي دلالة قاطعة على اعتزاله .

وسيكون لهذه المسألة تفصيل أكثر في الفصل الثاني من هذا البحث فقد تعلقت بها مسائل أصولية كانت من المسائل الخلافية .

ثانيا : يقول الجصاص في مسألة عدم جواز إضافة التحريم إلى ما كان فعلاً لله عز وجل – أي خلقاً لله – : " إذا ورد لفظ التحريم والتحليل معلقاً في ظاهر الخطاب بما ليس من فعلنا ، علمنا بذلك أن المراد به فعلنا في ذلك الشيء " وعلل ذلك بقوله " لا يجوز أن يتناولها التحريم إذا كانت هذه الأشياء فعلاً (أي خلقاً) لله **ومحال أن ينهانا عن فعله** "[(٣)]

فسياق الكلام كله وتحديداً قوله (ومحال أن ينهانا عن فعله) يدل بشكل قاطع أن مذهبه في مسألة القدر الكلامية الشهيرة في الخلاف ، هو مذهب المعتزلة ، أي أن العباد يخلقون أفعالهم ، لأنه يقول إن الله ينهى عن فعلنا ومحال أن ينهى عن فعله ، فأفعالنا ليست من فعل الله تعالى أي ليست من خلقه ، وهو عين مذهب المعتزلة ، فلا يقوله إلا معتزلي صرف ولا يتصور أن يقوله غيرهم ، وهذه المقولة تكفي دلالة قاطعة على اعتزاله .

وسيكون لهذه المسألة تفصيل أكثر في الفصل الثاني من هذا البحث فقد تعلقت بها مسائل أصولية كانت من المسائل الخلافية .

---

(١) الجصاص ، الفصول ٢٣٤/٢

(٢) المصدر نفسه ١٥٥/٢

(٣) المصدر نفسه ٢٥٧/١

ثالثاً : يقول الجصاص " **إن تكليف الفرض لطف من الله تعالى** في التمسك بما في المعقول إيجابه ومن أجله حَسُن إيجابها ...."[١]

فهذه العبارة لا يقولها إلا معتزلي صرف ، ولا تتصور من غيرهم ، إذ إن لطف الله تعالى صفة من صفاته ، وهي واجبة على الله تعالى عند المعتزلة ، فلا يجوز أن يوصف لطف الله تعالى بالجواز – أي ممكن الوجود أو العدم – ، بل هو واجب الوجود ، أي يجب أن يتلطف الله بعباده .

وعند غيرهم من أهل السنة : إن لطف الله تعالى بالعباد جائز ، أي أن الله قد يتلطف بعباده وقد لا يتلطف بهم .

لكن محل اللطف عند الطرفين مختلف ، فعند المعتزلة ، محل اللطف التكليف بالفرائض مع القدرة عليها ، فكان اللطف على الله واجباً .

ومحل اللطف عند غيرهم من أهل السنة ، هداية الله العباد للإيمان والطاعات ، فجاز لطف الله بعباده بهدايتهم ولم يكن واجباً[٢].

وبناء على بيان معنى اللطف عند المعتزلة وغيرهم من أهل السنة ، فإن كلام الجصاص واضح الدلالة على اعتزاله لأنه لا يتصور أن يقول أحد من غير المعتزلة : إن تكليف الفرض لطف من الله تعالى ، فكانت مقولته دلالة قاطعة على اعتزاله ، وإنها تكفي دلالة على اعتزاله .

أما الإشارات الدالة على اعتزاله ، فهي كثيرة ، وتسميتي لها بالإشارات لأن كلام الجصاص فيها يمكن تأويله بما يتوافق مع عقائد أهل السنة من غير المعتزلة .

وتتفاوت هذه الإشارات قوة وضعفاً في دلالتها على اعتزاله حسب قوة وضعف تأويلها ، وأورد بعض هذه الإشارات على وجه الإجمال دون تفصيل لأنها واردة في فصول البحث مفصلة، ومن هذه الإشارات :

- وصفه للحسن أنه ذاتي في الفعل وموجب للأمر ، وكذا القبح ذاتي في الفعل وموجب للنهي[٣].
- إقراره أن أفعال الله تعالى وأحكامه متعلقة بأغراض محمودة[٤]

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٥٠/٣

[٢] ونظرية الألطاف أو اللطف الإلهي عند المعتزلة من أدق نظرياتهم الكلامية ، انظر تفصيلها : القاضي عبد الجبار ،أبو الحسن (ت ٤١٥ هـ) المغني ٩٣/١٣ ، تحقيق د.طه حسين وأمين الخولي ، وزارة الثقافة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والطباعة ، شرح الأصول الخمسة ٥١٨ ، ط٣ ، تحقيق د.عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٩٦م ، الباقلاني ، محمد بن الطيب (ت ٥٣٩ هـ) التمهيد ٣٣٨ ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٥٧م .

[٣] الجصاص ، الفصول ٢٣٣/٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤٧/٣ ، ٦٩/٤

[٤] المصدر نفسه ١٤٠/٤

- قوله بجواز تخصيص العلة [١] ، وغيرها من الإشارات .

وبعد بيان الدلائل القاطعة والإشارات الواضحة على اعتزال الجصاص ، فكيف يقال : إن الجصاص ليس معتزلياً ، ثم يُستدل بكتابه الفصول في الأصول ويُدَّعى خلوه من الاعتـــزال بل ويدعى أن الجصاص ناصر في كتابه هذا أهل السنة والجماعة وخالف فيه المعتزلة !؟

فأين الخلو والمناصرة والمخالفة التي يدعيها محققو الكتاب !؟ ولست أدري كيف جعلوا الكتاب دليلاً على عدم اعتزاله ، فليس لهم عذر إلا عدم معرفتهم بأصول المعتزلة الكلاميـــة ، فإن كان ذلك كذلك ، فليس لهم الحق في إصدار حكمهم على عقيدة الجصاص .

وبهذا فإن الجصاص معتزلي صرف ، لكنه لم يكن شغوفاً ببيان مذهبه الكلامي واعتقاده الاعتزالي ، لأن اهتمامه منصب على علمي الفقه والأصول ، فصرف جهده وفكره إليهما دون علم الكلام الذي قل كلامه واهتمامه به رغم تمكنه الواضح منه ، ولهذا لم يشر المترجمون إلى اعتقاده إلا من كان عالماً بدقيق مذهبه وثنايا كلامه .

وبهذا انتهي من بيان علاقة الجصاص بالمعتزلة ، أما علاقته بأصول المعتزلـــة ، فلـــم يكن قوله معتمداً لديهم ولم يذكره أحد منهم في مصنفاتهم الأصولية .

وإنني أري أن العراقيين رغم اعتزالهم مختلفون في مدى ارتباطهم بأصول المعتزلـــة ، فانقسموا إلى ثلاثة أقسام :

قسم : صرف جهده وفكره إلى علم الكلام والاعتزال ، فجعله الغايـــة والمنطلـــق فـــي وضـــع الأصول ، وصرف جهده وفكره عن الفروع الفقهية وتخريج الأصول عليها .

ومن هؤلاء أبو عبد الله البصري ، تلميذ الكرخي ، وقد كان قوله في الأصول عمدة عند أصوليي المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري .

وقسم : صرف جهده وفكره إلى موافقة الفروع الفقهية والتخريج عليها في بناء الأصول وتقرير المسائل للمذهب الحنفي ، فلم يكن علم الكلام غايته ومنطلقه الأساس في بناء المسائل الأصولية رغم معرفته بعلم الكلام وتأثره به عند وضع الأصول .

ومن هؤلاء أبو بكر الرازي الجصاص ، ولهذا كان قوله مهملاً عند أصوليي المعتزلة ، فلم يذكروه ولم يوردوا آراءه، لكنه متأثر بأصوله الكلامية الاعتزالية عند وضع أصول المذهب.

وقسم : جمع بين القصدين فأوفى الغاية في العلمين ، ولا يقدر على مثل هذا إلا الكرخي صاحب المكانة العالية في العلوم ، فكان قوله معتمداً عند الطرفين العراقيين والمعتزلة .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٥٥/٤

لكنني لاحظت أن أصوليي المعتزلة يقدمون أبا عبد الله البصري على شيخه الكرخي ، وأظن أن السبب يعود إلى هذا التقسيم .

وبهذا انتهي من بيان دور مدرسة العراق الأصولية ، وانتقل إلـــى نظيرتهـــا مدرســـة سمرقند الأصولية .

المطلب الثاني

أثر المدرسة السمرقندية

إن وجود مدرسة سمرقند الأصولية حقيقة لا شك فيها ، وكانت مساوية لمدرسة العراق الأصولية في وجود المناهج ورسوخها ، فكلتا المدرستين قامت على أسس علمية وقواعد راسخة ومناهج متباينة في الأصول .

لكن مدرسة سمرقند أقل ظهوراً وحضوراً في أصول المذهب الحنفي في القرن الرابع وما قبله ، لأن العراق –وبغداد تحديداً– كان الحاضرة العلمية للعالم الإسلامي ، كما أن المذهب الحنفي متمركز في العراق ، ومنه انطلق إلى سائر البلاد فكان العراق مهد المذهب ومركز قوته

ولهذا كانت مدرسة سمرقند الأصولية أقل ظهوراً وحضوراً في المذهب الحنفي ، فليس الأمر عائداً إلى ضعف مناهجهم الأصولية .

ولم استطع أن أحدد البداية التاريخية الدقيقة لمدرسة سمرقند ، لفقدان كتبها الأصولية في مراحلها المتقدمة ، حتى الروايات التاريخية المتقدمة عنهم تكاد تكون معدومة ، ولـولا علاء الدين السمرقندي (ت ٥٣٩ هـ) في كتابه الميزان ، ومحمود بن زيد اللامـشي – معاصر لعلاء الدين – في كتابه أصول الفقه ، لما استطعت تحديد معالم هذه المدرسة ومناهجها الأصولية ، ولكانت أثراً في كلام الدبوسي ومن بعده البزدوي والسرخسي الذين تأثروا بها كثيراً لكنهم لم يذكروا عنها شيئاً .

فلولا كتاب الميزان وأصول اللامشي ، لظننت أن ما أحدثه الدبوسي والبزدوي والسرخسي من تغييرات كبيرة في أصول المذهب الحنفي من عند أنفسهم فقط ، ولاستحال إدراك وجود مدرسة سمرقند وتميزها بمناهج مختلفة عن مدرسة العراق .

وقد حدد لنا علاء الدين السمرقندي البداية التاريخية لمدرسة سمرقند فجعلها عند الإمام أبي منصور الماتريدي وأستاذيه وأصحابه وبين معالمها الرئيسة حين قال في مقدمة كتابه " اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام والفرع ما تفرع من أصله ، وما لم يتفرع منه فليس من نسله فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب ، وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع ، والاعتماد على تصانيفهم إما أن يفضي إلى الخطأ في الأصل وإما إلى الخلط في الفرع والتجافي عن الأمرين واجب في العقل والشرع ، وتصانيف أصحابنا

رحمهم الله في هذا النوع قسمان ، قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان لصدوره ممن جمع الفروع والأصول وتبحر في علوم المشروع والمعقول مثل الكتاب الموسوم بمآخذ الشرائع والموسوم بكتاب الجدل للشيخ الإمام الزاهد رئيس أهل السنة أبي منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله ونحوهما من تصنيف أستاذيه وأصحابه رحمهم الله[١] وقسم وقع في نهاية التحقيق والمعاني وحسن الترتيب والمباني لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع، غير أنهم لما لم يتمهروا في دقائق الأصول أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول ، ثم هجر القسم الأول إما لتوحش الألفاظ والمعاني وإما لقصور الهمم والتواني ، واشتهر القسم الآخر لميل الفقهاء إلى الفقه المحض وإن وقع في البعض شوب المخالفة والنقض، وكلا أن يكون ذلك منهم عن قصد واعتقاد فظن السوء في أمثالهم إثم وعناد ، لكن إصابة التفريع بدون إحكام الأصل والأمن عن الزلل خارج عن العقل ، ولم يقدم من المتأخرين ممن جبل على الذكاء والفهم وتبحر في النوعين من العلم على تصنيف في هذا الباب لرفع هذا الخلل والاضطراب لأعذار عندهم صحيحة ولموانع كثيرة ... فرأيت الإقدام على إتمام هذا المرام "[٢].

فنص السمرقندي على وجود قسمين في تصنيف الأصول للمذهب في قوله " وتصانيف أصحابنا رحمهم الله في هذا النوع قسمان ..." وقد بين أشخاص القسم الأول وهم الإمام الماتريدي وأصحابه ، وقد هُجرت هذه الطريقة حتى جاء السمرقندي وكتب فيها ، أما القسم الثاني فلم يصرح بأشخاصهم ولكن يتبين لكل من يطلع على الكتاب أنه يقصد بهم العراقيين ، فهو يفرق بين مشايخ العراق ومشايخ سمرقند ، ويقصد بالعراقيين الكرخي والجصاص ومن وافقهم[٣] وكثيرًا ما يناقشهم ويرد عليهم آراءهم وما ينتج عنها من زلل في أصول الدين على ما يعتقد .

أما اللامشي ، فقد أورد نصوصاً كثيرة تبين وجود مدرسة سمرقند ويميزها عن نظيرتها مدرسة العراق[٤]

ثم جاءت بعدهما كتب في أصول المذهب الحنفي كثيرة تذكر مشايخ سمرقند وتميزهم

---

[١] أخذ أبو منصور الماتريدي الفقه عن أبي نصر أحمد بن العباس العياضي عن أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني عن أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن الشيباني ، ولم يصلنا شيء من كتب أستاذيه حتى أسمائها

[٢] السمرقندي ،علاء الدين محمد بن أحمد (ت ٥٣٩ هـ) ميزان الأصول في نتائج العقول ص ١-٤ ، ط١ تحقيق د.محمد زكي عبد البر ، ١٩٨٤م

[٣] انظر مثلاً : ص ٩٦ ، ١١٣ ، ١٥٧ ، ١٨٣ ، ١٩١ ، ٤٥٧ ، ٥٧١ ، ٥٨٤ ، وغيرها حيث ينص على الأسماء والأشخاص أحياناً ثم يختار قول مشايخ سمرقند وأبي منصور الماتريدي في الأغلب

[٤] اللامشي ، محمود بن زيد ، أصول الفقه ، ط١ ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٥م ، انظر مثلاً : ٩١ ،١٠٥، ١١٣ ، ١١٦ ، ١٣٤ ، ١٥٤ ، ١٨٤ ،

عن مشايخ العراق ، منها ما يقول أمير باد شاه " من شروط صحة العلة على ما عزي لجمع من الحنفية الكرخي من المتقدمين وأبي زيد من المتأخرين وحكي عن مشايخ العراق وأكثر المتأخرين وبعض الشافعية وهو أن لا تكون العلة قاصرة على الأصل مستنبطة ، وذهب جمهور الفقهاء منهم مشايخنا السمرقنديون ... إلى صحة التعليل بها "[١].

ومنها قول عبد العزيز البخاري " واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الإمام أبو زيد والشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي وأكثر أصحابنا العراقيين أن تخصيص العلة جائز وذهب مشايخ ديارنا قديماً وحديثاً إلى أنه لا يجوز "[٢] أي ديار ما وراء النهر .

والنصوص التي تبين وجود الفرق بين مشايخ العراق ومشايخ سمرقند أو ما وراء النهر كثيرة في شتى كتب أصول المذهب .

وبهذا نتبين أن مدرسة سمرقند الأصولية تتمثل بالإمام أبي منصور الماتريدي ومشايخ سمرقند كما يسميهم علاء الدين السمرقندي واللامشي ، وأنها تقابل مدرسة العراق .

وقد ذكر السمرقندي في مقدمته التي أوردتها عنه ، وفي مواضع كثيرة من كتابه الميزان ، وكذا اللامشي ، أن للماتريدي كتابين في الأصول هما كتاب الجدل وكتاب مآخذ الشرائع ، وهذا ما أثبته أهل التراجم .

وقد وجدت أن السمرقندي ينقل آراء الماتريدي منهما أي أنه اطلع عليهما لكنني لم أجد أحداً من الأصوليين قبل السمرقندي يذكر شيئاً عن آراء الماتريدي ومشايخ سمرقند الأصولية مطلقاً ، أما بعد السمرقندي فما يذكره الأصوليون عنهم إنما ينقلوه من الميزان .

ولهذا جعلت كتاب الميزان للسمرقندي وأصول اللامشي مصدرين معتمدين دون غيرهما، لآراء مشايخ سمرقند وإمامهم أبي منصور الماتريدي الأصولية .

وخلاصة الأمر: انحصر تأثير مدرسة سمرقند في أصول المذهب الحنفي ، حتى جاء الإمام الدبوسي ومن بعده البزدوي والسرخسي ، فتأثروا بها في وضع المسائل الأصولية واختيارها للمذهب ، وأحدثوا تغييرات كثيرة في أصول المذهب لكن كلامهم في الأصول لا يدل على وجود المدرسة .

ولما جاء السمرقندي واللامشي كشفا عن حقيقة وجود مدرسة سمرقند الأصولية وأظهرا مناهجها الأصولية وأسسها العلمية في بناء مسائل الأصول ونسبا ذلك إلى الإمام أبي منصور الماتريدي ومشايخ سمرقند .

---

[١] أمير باد شاه ،محمد أمين(ت ٩٧٢ هـ) ، تيسير التحرير ٥/٤ ، دار الكتب العلمية ، بيروت

[٢] البخاري ، كشف الأسرار ٥٧/٤

خصائص مدرسة سمرقند الأصولية

تميزت مدرسة سمرقند الأصولية بعدة خصائص وهي :

أولاً : عدم إيراد الفروع الفقهية إلا اليسير القليل ، فلم يعتمدوها أساساً لتخريج الأصول ولم يكن الترجيح بين الآراء مبنياً عليها كذلك ، إلا في حالات قليلة ، هذا واضح بجلاء لكل من طالع كتاب الميزان وأصول اللامشي .

ثانياً : اعتمد مشايخ سمرقند في بناء المسائل الأصولية على علم الكلام ، وتأثروا به كثيراً في وضع المسائل ، وربطوها بالعقيدة الماتريدية على وجه التحديد .

وسبب ذلك أن مدرسة سمرقند الأصولية انتمت إلى الجو العقدي الذي ساد وسطها وهي العقيدة الماتريدية فكان أول من ربط أصول المذهب بأصول العقائد هو الإمام الماتريدي مؤسس العقيدة المنسوبة إليه ومصنف كتابي مآخذ الشرائع والجدل ، ثم انتشر ذلك بين تلاميذه وأصحابه وفي بلاد ما وراء النهر حتى جاء السمرقندي واللامشي وأثبتا آراء أبي منصور بما ينقلانه عنه من كتبه ويقارناه بآراء مشايخ العراق ومذاهب المعتزلة والمتكلمين وغيرهم .

وسنجد في فصول هذا البحث وضوح هذه الخاصية في المسائل الخلافية .

ثالثاً : مما تميز به مشايخ سمرقند في مصنفاتهم ميلهم إلى تحديد المدلولات والمصطلحات بطريقة منطقية ، حتى إنهم يضعون مجموعة من الحدود والتعريفات في بداية التصنيف ، يحتاج إليها الأصولي خاصة ، ويجعلونها مقدمة للكتاب ، وهذا ما فعله السمرقندي واللامشي ، ومن شدة اعتناء اللامشي بهذا التحديد الاصطلاحي أفرد لهذا الغرض رسالة أسماها بيان كشف الألفاظ [١] وهذا عائد إلى استخدام مشايخ سمرقند علم المنطق والجدل في الأصول مما أدى بهم إلى الاهتمام بتحديد مصطلحاتهم وبيان حدود ألفاظهم .

وأظن أن الدبوسي الذي تميز بهذه الخاصية أيضاً ، أخذها من مشايخ سمرقند المتقدمين، فقد تلقى علومه عندهم قبل انتقاله إلى العراق ، كما سأبين ذلك عند بيان دوره .

أما مشايخ العراق فقد كانوا يميلون قليلاً إلى التحديد الاصطلاحي ، لكن أسلوب الوصف أقرب إليهم ، وهذا واضح في كتاب أصول الجصاص .

وبهذا انتهي من بيان دور مدرسة سمرقند الأصولية ، وانتقل إلى أثر الإمام الدبوسي .

---

[١] نشرت في مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي ، العدد الأول عام ١٣٩٨هـ بتحقيق د.محمد مصطفى شلبي

المطلب الثالث

أثر الإمام الدبوسي

ذكرت أن مدرسة العراق الأصولية مرت بالمرحلتين السابقتين ، مرحلة النشأة ومرحلة التدوين، أما مرحلة التدوين فقد بدأت معالم مدرسة العراق بالظهور فيها وذلك في القرن الثالث، وهو عصر تلاميذ الأصحاب وتحديداً عيسى بن أبان ثم عصر شيوخ المذهب في القرن الثالث.

وفي تلك الفترة ساد مذهب الاعتزال ، وكان له الكلمة الأولى في العراق حتى في مجالس الخلفاء العباسيين فحظوا بالدعم السياسي .

أما المرحلة الثانية وفي القرن الرابع تحديداً أصبحت المدرسة العراقية ظاهرة المعالم وبارزة في مناهجها الأصولية وأسسها العلمية ، فكانت الأقوى حضوراً والأشد تأثيراً في وضع أصول المذهب .

وقبل تلك الفترة بقليل – أي بانتهاء القرن الثالث وبداية القرن الرابع – انتقل الاعتزال من مرحلة الدعم السياسي إلى مرحلة التأصيل الفكري والبناء المذهبي العقدي بأسس علمية متينة ، فأصبحوا سادة علم الكلام بلا منازع قوي ، فترافق العراقيون والمعتزلة في الظهور والبناء والتأصيل .

إلا أن مذاهب عقدية جديدة بدأت بالظهور في بداية القرن الرابع عند ظهور الإمام أبي الحسن الأشعري والإمام أبي منصور الماتريدي ، وهما من الحنفية ، فبدأ مذهباهما بمنافسة مذهب المعتزلة ، فما كاد القرن الرابع ينتهي حتى كان لمذهبيهما الريادة في علم الكلام ، ومن هنا بدأ الحنفية بأخذ مذهب أبي منصور الماتريدي العقدي .

وفي القرن الخامس تحول المذهب الحنفي كله – بالتدرج – عن عقيدة العراقيين الاعتزالية إلى عقيدة السمرقنديين الماتريدية ، وبهذا انتهى عهد الاعتزال في المذهب الحنفي ، وأطبق المذهب على العقيدة الماتريدية ، حتى أصبح الوصفان – الحنفي والماتريدي – متلازمين في أصحابها على مدار القرون اللاحقة .

ونتيجة لهذا التحول العقدي في القرن الخامس حدثت تغييرات كثيرة في أصول المذهب، وبدأت هذه التغييرات عند الإمام الدبوسي (ت ٤٣٠ هـ) .

قدِم الدبوسي العراق من بلاد ما وراء النهر ، فكان من مشايخ سمرقند وتلقى العلوم الشرعية عندهم ، وعند نزوله بغداد أخذ علوم العراقيين ومذهبهم فاجتمع بذلك عنده مذهب الطرفين ومناهجهما ، وكان من كبار علماء أصوليي المذهب .

ولما قرر المسائل الأصولية للمذهب في كتابه تقويم الأدلة وضع مناهج أصولية جمع فيها بين المدرستين ، لكنه كان أقرب إلى مشايخ العراق ، فأخذ من العراقيين تتبعهم الفروع الفقهية لتخريج الأصول عليها ، فأكثر من إيرادها والاستشهاد بها حتى غدت سمة بارزة في كتابه وتبع العراقيين في كثير من المسائل الأصولية .

ورغم موافقة الدبوسي للعراقيين في كثير من مناهجهم الأصولية إلا أنه خالفهم في بعضها ، فخالفهم في الأصول الكلامية الاعتزالية التي بنوا عليها كثيرا من مسائل الأصول موافقاً فيها السمرقنديين ، لكنه لم يأخذ من السمرقنديين شدة اهتمامهم بعلم الكلام وبناء المسائل عليه وتغليب ذلك على تخريج الأصول على الفروع .

ومما وافق الدبوسي فيه السمرقنديين ، أسلوبهم في تحديد المدلولات والمصطلحات واستخدامهم علم المنطق والجدل ،ولهذا وضع مقدمة في كتابه التقويم لبيان حدود المصطلحات الأصولية ، كما وضع تقسيمات رباعية لأكثر مباحث الأصول عنده لتنظيم محتويات المبحث من المعاني والأفكار .

وعند إجراء مقارنة بين الجصاص والدبوسي في مدى اهتمام كل منهما في تحديد مدلولات العبارات وضبط المصطلحات وحسن تقسيم محتويات المبحث ، نجد أن الدبوسي أبدع في ذلك كله ، بينما كان الجصاص أقرب إلى أسلوب الوصف ، ولهذا نجد متأخري الحنفية ينقلون اصطلاحات وعبارات وتقسيمات الدبوسي في الأغلب ويعتمدونها للمذهب .

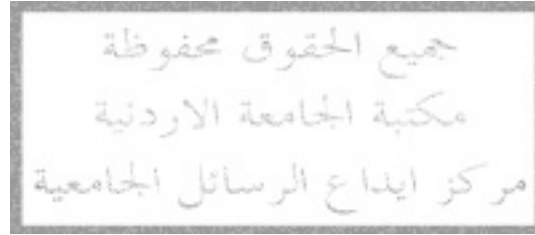
ولم يكن الدبوسي مجرد جامع بين المدرستين ومرجحا بينهما بل تجاوز ذلك بكثير ، فقد فتق مسائل في الأصول لم يسبقه إليها أحد وكان مبدعاً فيها ، يقول ابن خلدون " وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم (أي الحنفية) فكتب في القياس بأوسع من جميعهم وتمم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه وكملت صناعة أصول الفقه بكماله وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده "[١] حيث كان فيه متفنناً مدققاً محققاً وليس هذا في أصول المذهب فقط بل في المذاهب الأخرى .

وإنني أرى أن الإمام الغزالي عندما وضع كتابه شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل إنما وضعه ليناقش فيه آراء أبي زيد الدبوسي .

---

[١] ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ص٤٢٠، دار الشعب ، مصر

يقول الغزالي في مقدمة كتابه واصفاً ما يريد من مباحثه " وأنحيت على تقريــر أمــور خلت عنها هذه الطريقة وقد أحوج إلى استقصائها كلمات تداولها ألــسنة المتلقفــين مــن كتــب القاضي أبي زيد الدبوسي رحمه الله "[1] ويظهر في الكتاب بجلاء كثرة مناظراته الأصولية في العلة ومسالكها مع الدبوسي وفي دقائق مسائلها حتى يكاد ينفرد بالنقاش معه فيها .

هذا مجمل دور الدبوسي ، وقد كان دوراً بارزاً في تقرير المسائل الأصولية وإتمامهــا وحسن تقسيم مباحثها وتحديد الاصطلاحات والمدلولات ، وقد أوجزت فــي بيــان دوره رغــم احتياجه لتفصيل وتمثيل لأن التفصيل يقوم على التمثيل ، والتمثيل محله فصول هذا البحــث ، فأكتفي بالإشارة وأحيل التفصيل والتمثيل هناك .

[1] الغزالي ، محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هــ) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ص٩ ، تحقيق د.حمد الكبيسي وزارة الأوقاف ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ، العراق ، مطبعة الإرشاد ، ١٩٧١م

المطلب الرابع
أثر الإمامين البزدوي والسرخسي

جاء الإمامان البزدوي والسرخسي وتمما عمل الإمام الدبوسي في وضع الأصول وتقرير المسائل وإتمام المباحث وتحديد المدلولات والاصطلاحات .

وكان أبرز ما في دورهما أنهما حققا المسائل الأصولية للمذهب كاملة ، وقررا مباحث الأصول وأتمّاها ، فكان قولهما المعتمد متى اتفقا ولم يخرج المتأخرون عن قول أحدهما إذا اختلفا ، وبنيت المتون الأصولية المتأخرة على ما صنفا .

وأشار أبو الوفا الأفغاني إلى أهمية قولهما حيث قال " صنف فخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي كتابيهما الجليلين فهذبا هذا الفن ونقحاه فيهما فصار معوّل الفقهاء بعدهما ، حتى إذا اتفقا على شيء يقولون اتفق الشيخان على هذا القول "[1] وبذلك فإن المسائل الأصولية قد استقرت على يديهما مما يدل على عظم أثرهما ومكانتهما .

وقد اعتمدت المتون الأصولية المتأخرة في ترتيب المباحث على ترتيب البزدوي دون ترتيب الدبوسي والسرخسي ، ذلك أن البزدوي فاق الحنفية جميعاً في حسن تنظيم وترتيب وبناء المسائل والمباحث الأصولية ، يقول النسفي في شرحه لمتن المنار مبيناً سبب وضعه " ورأيت المحصلين ببخارى وغيرها من بلاد الإسلام مائلين إلى أصول الفقه لفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي تغمدهما الله برحمته ، فاختصرتهما بعد التماس الطالبين ملتزماً جميع الأصول مومياً إلى الدلائل والفروع راعياً ترتيب فخر الإسلام إلا ما دعت الضرورة إليه ولم أزد شيئاً أجنبياً إلا ما كان بالزيادة حرياً "[2] ،وهذا المتن أشهر متون المتأخرين وأكثرها اعتمادا .

أما خصائص دورهما المميزة فيمكن إجمالها في ثلاث نقاط :

أولاً : أخذا بطريقة مشايخ العراق التي سلكها الدبوسي قبلهما ، وهي الاعتماد على الفروع الفقهية المروية لتخريج الأصول عليها .

ثانياً : الاهتمام بأسلوب السمرقنديين في التحديد الاصطلاحي مستفيدين من صنيع الدبوسي فيه وآخذين بتقسيماته للمباحث الأصولية وبذلك قال الكوثري " تقسيمات التربيعات التي في أول كتب الأصول من عمل أبي زيد الدبوسي ... ومن جاءوا بعده تابعوه على تقسيماته لسرورهم

---

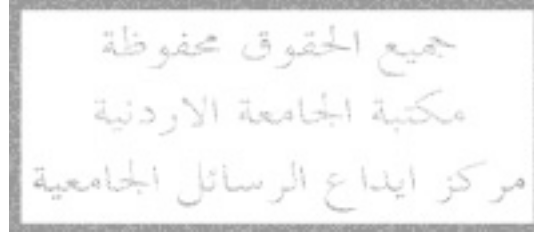
(١) السرخسي ، أصول السرخسي ، مقدمة التحقيق ٣/١

(٢) النسفي ، كشف الأسرار ٤/١

بها"[١] ، فاستفادا من أسلوب تحديد مدلولات العبارات وبيان حدود المصطلحات ، ومن تقسيمات الدبوسي .

إلا أن البزدوي فاق الدبوسي في هذه الخاصية ، لأن البزدوي استفاد من صنيع الدبوسي ثم أضاف إليها وغيَّر فيها ، فكان أكثر إبداعاً ، ولهذا اعتمدت المتون الأصولية المتأخرة ترتيب وتنظيم البزدوي دون غيره .

ثالثاً : تميز البزدوي والسرخسي عن الدبوسي بوضوح تأثرهما بعلم الكـلام عامـة وبالعقيـدة الماتريدية خاصة في وضعهما لمسائل الأصول واختيارهما لها .

هذا مجمل بيان أثر البزدوي والسرخسي ، وسيكون التفصيل بالتمثيل وافياً في فـصول هذا البحث .

[١] الكوثري ، محمد زاهد بن حسن (ت ١٣٧٠ هـ) المقالات ٧١ ، جمعها أحمد خيري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر ، ١٩٩٤م

المطلب الخامس

خصائص الفكر الأصولي الحنفي في مرحلة التدوين

بعد هذا البيان للأدوار في مرحلة التدوين أورد الخصائص العامة لهذه المرحلة ، هي في مجملها لا تخرج عما أوردته سابقاً .

أولاً : ظهور الكتابات الأصولية الشمولية ، ففي المرحلة السابقة كان التدوين جزئياً لمسائل الأصول حيث كان يدور النزاع حولها ، أما في هذه المرحلة ، فقد تكامل التصنيف في المسائل الأصولية وكانت محل الجدل والنقاش ، فبرز من خلال ذلك التدوين الشامل لعلم الأصول ، وكان الاجتهاد الأصولي في ذروته حيث تقررت المسائل كلها ، وما جاءت المصنفات بعد هذه المرحلة إلا معتمدة على ما كان من آراء علماء الأصول فيها .

ثانياً : تأثرت المسائل الأصولية بعلم الكلام وعقائد أهلها ، وكان هذا واضحاً وجلياً عند كل من العراقيين والسمرقنديين وما استقر عليه المذهب ، وقد بينت هذه الخاصية فيما سبق ، وسنجد تفصيلها بالتمثيل في فصول البحث .

ثالثاً : ظهور المناهج الأصولية وتمايزها ، وكانت هذه المناهج المتباينة أساس الخلاف ومبناه ، وقد جعلت فصول البحث تدور حول هذه المناهج التي قامت المسائل الأصولية الخلافية عليها .

رابعاً : استقر المذهب الحنفي في آخر هذه المرحلة استقراراً تاماً ، وأصبح للمذهب مناهج أصولية راسخة ثابتة لم تتغير بعدها ، وبهذا دخل المذهب الحنفي مرحلة جديدة وهي مرحلة استقرار المذهب .

المبحث الثالث

مرحلة الاستقرار

دون البزدوي والسرخسي أصولهما وتقبلها الحنفية وتناولوها في دروسهم وشــروحهم واعتمدوا تقريراتهما للمسائل الأصولية فاستقر المذهب حينئذ ولم يطرأ تغيير يذكر على أصول المذهب ، وكانت هذه المرحلة هي آخر مراحل الفكر الأصولي الحنفي التي ابتدأت في القــرن السادس الهجري ، فقد استقرت الأصول ووضحت معالمها وتبينت مــسائلها واعتمــدت الآراء الراجحة في المذهب .

وقد أحدث بعض الحنفية في الأصول مساراً جديداً سلكوا فيه مسالك مغايرة لمــا كــان عليه السابقون – كما سأبين – لكنهم لم يمسوا حقيقة استقرار المــسائل الأصــولية واعتمادهــا للمذهب .

وسأبين مجريات هذه المرحلة في ثلاثة مطالب ، وتتمثل في ظهور طريقة الجمع بــين طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين ، وظهور المتون الأصولية وانتشارها ، وأخيراً ركود الفكــر الأصولي الحنفي .

المطلب الأول

ظهور طريقة الجمع

انتشرت تصانيف الأصول التي كانت على طريقة المتكلمين من الشافعية وغيرهم ،وذاع صيت بعضها حتى بلغت الآفاق وتناولها أهل العلم حتى الحنفية منهم ، فلم يكونوا أقل من غيرهم ريادة في علم الكلام وأصول الدين بل لهم فيه مصنفات جليلة وعظيمة ، فبدءوا ينظرون في هذه المصنفات وما حوت من مباحث ولاحظوا كيف كانوا يحكّمون قواعد المعقول من علم الكلام والمنطق في كل مسائلهم الأصولية ، وكان من هؤلاء ابن الساعاتي وهو ممن يضرب به المثل في الذكاء والفصاحة فأراد أن يجمع بين طريقة الحنفية وطريقة هؤلاء ، فاختار أبرز كتابين من كلا الطريقتين هما أصول البزدوي والإحكام للآمدي فلخص مادتهما وجمع أصولهما فأخذ من الأول الشواهد الجزئية الفرعية ومن الثاني القواعد الكلية الأصولية فحقق القاعدة وربطها بالفروع الفقهية وانتفع بخير ما في الطريقتين ، وجمع هذا كله في كتاب سماه : بديع النظام الجامع بين البزدوي والإحكام ، فأقبل عليه العلماء يتداولونه قراءة وبحثاً وأولع كثير منهم بشرحه من الحنفية وغيرهم .

وبذلك يكون ابن الساعاتي قد فتح باباً ووضع مسلكاً جديداً في الفكر الأصولي الحنفي فتتابع العلماء في السير في هذا المسلك والتصنيف على هذه الطريقة بالجمع بين الطريقتين[١].

ومن هؤلاء صدر الشريعة وشمس الدين الفناري وابن الهمام وغيرهم ، وما قامت على مصنفاتهم من شروح وحواشي وتعليقات ، وقد اشتهرت هذه الطريقة واعتنى بها الحنفية أشد اعتناء فقد وجدوا فيها مبتغاهم بالنظر في أصولهم على طريقة أهل الكلام ، وامتدت هذه النزعة الكلامية إلى بعض المتون المتأخرة التي جاءت على طريقة الفقهاء فأخذوا من كتب طريقة الجمع واستمدوا منها بعض المسائل وأدرجوها في مصنفاتهم ومن هذه المتون : مرقاة الوصول لملا خسرو ، ومجامع الحقائق للخادمي .

---

[١] وصف د.عبد الملك السعدي كتاب الميزان للسمرقندي في تحقيقه له أنه جمع بين طريقة الفقهاء والمتكلمين وأن الأسبقية كانت له فيها (انظر مقدمة تحقيقه للكتاب ٥٧/١ ، ٦١ ، ٨٣ ، وهذه النسخة غير تلك التي اعتمدت عليها في هذا البحث) كما وصف بذلك د.محمود العواطلي كتاب التقويم للدبوسي في تحقيقه له (انظر مقدمة التحقيق ص ٤٠ وهذه النسخة غير تلك التي اعتمدت عليها في هذا البحث) فقد وصف كلٌ منهما الكتاب الذي حققه بأنه جمع بين الطريقتين وأنه الأسبق بالجمع ، وهذا غير صحيح لأن السمرقندي كتب بطريقة مشايخ سمرقند وهي سابقة لطريقة المتكلمين ، أما الدبوسي فقد جمع بين طريقة السمرقنديين والعراقيين ، أما طريقة الجمع بين الفقهاء والمتكلمين فهي متأخرة وتختلف كلية عن طريقة السمرقندي والدبوسي ، انظر التفصيل : خزنة ، تطور الفكر الأصولي الحنفي ١٣٤ ، ١٥٩

ويعود السبب إلى ظهور هذه الطريقة والعناية بها وكثرة التصنيف فيها إلى أمرين :

الأمر الأول : تحقيق قواعد الأصول للمذهب على طريقة أهل الكلام وعرضها على قواعد المعقول ليتم بذلك ترصين هذه الأصول وإظهار قدرتها على معارضة أصول أهل الكلام ، ويبين صدر الشريعة هذا الأمر بقوله " لما رأيت فحول العلماء مكّبين في كل عهد وزمان على مباحثة أصول الفقه للشيخ الإمام مقتدى الأئمة العظام فخر الإسلام علي البزدوي بوّأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته في دقائق إشاراته ، ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه ، أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه ، مورداً فيه زبدة مباحث المحصول (للرازي) وأصول الإمام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها"[١]

وقد ذكر صدر الشريعة الأمر الثاني : وهو إيراد مباحث أهل الكلام ومقارنتها بمباحث الحنفية ، فنجد مثلاً أنهم تكلموا عن تقسيم المتكلمين الأصول إلى الحكم الشرعي والحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه ، بينما الحنفية ليس عندهم لمثل هذا التقسيم وجود ولكنهم ألمحوا إلى ما يقابله ، فنجد مبحث الحكم الشرعي وتقسيمه إلى خمسة أحكام الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح ، قد بحثه الحنفية في مبحث الأمر[٢] وفي مبحث المحكوم فيه تكلموا عن مسائل منها التكليف بالمحال ومسألة مخاطبة الكفار بفروع الشريعة ، بينما بحثها الحنفية في مبحث الأمر أيضاً[٣] ، وفي مبحث المحكوم عليه نجدهم يربطونه بمبحث الأهلية لشدة التقارب بين المبحثين ، فالأول من مباحث المتكلمين والثاني من مباحث الحنفية[٤] .

ومن المباحث التي ألمحوا إلى وجود علاقة بينهما مبحث المصالح المرسلة ومبحث مسالك العلة وبالذات مسلك المناسب المرسل أو المخيل[٥] ، ومنها جمعهم لمباحث الطرفين في تقسيمات القياس حيث أوردوا تقسيم كل منهما باعتباراتهم المختلفة[٦].

---

(١) صدر الشريعة ،عبيد الله بن مسعود (ت ٧٤٧ هـ)، التنقيح على التوضيح ١٤/١ ، ط١ ، ٢م ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٩٦م وبهامشه حاشية التلويح للتفتازاني

(٢) الفناري ، محمد بن حمزة (ت ٨٣٤ هـ) ، فصول البدائع في أصول الشرائع ٢١٧/١ ، مطبعة يحيى أفندي ١٢٨٩ هـ ، الأنصاري ، عبد العلي (ت ١١٨٠ هـ) ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لمحب الله البهاري ٥٤/١ ، المطبعة الأميرية ، بولاق ، مصر ١٣٢٥هـ ، بهامش المستصفى للغزالي

(٣) عبد العلي الأنصاري ، فواتح الرحموت ١٢٣/١

(٤) التفتازاني ، التلويح ٣٢٧/٢ ، الفناري ، فصول البدائع ٢٨١/١

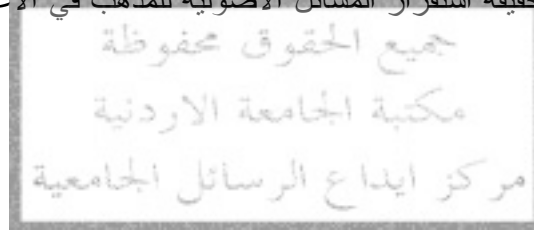
(٥) التفتازاني ، التلويح ١٤٩/٢ ، عبد العلي الأنصاري ، فواتح الرحموت ٣٠١/٢

(٦) عبد العلي الأنصاري ، فواتح الرحموت ٣٢٠/٢

ومن المباحث التي أضافوها ولم تكن موجودة عند الحنفية ، مبحث المخصصات ومنها المخصصات العقلية والحسية ، وتكلموا عن العرف العملي كأحد المخصصات بينما لم ينظر الحنفية إليه كمخصص وإنما تكلموا عنه في مبحث الحقيقة والمجاز [١].

وكان لكل كتاب من كتب هذه الطريقة ترتيب خاص لمسائل كتابه وتناول المواضيع ونقاشها ، فاختلفت في النظم ولم تكن على نمط واحد ، وذلك عائد لاختلاف كتب طريقة المتكلمين وتنوعها ، فلكل منهم منهج ومذهب ونظرة فيما يرتئيه ويهديه إليه عقله في ترتيب المسائل وتنسيقها ، بخلاف طريقة الحنفية ، فإن وضع المسائل الأصولية وترتيبها جاء على نسق متقارب في أكثر كتبهم .

وخلاصة الأمر أن ظهور طريقة الجمع في مرحلة الاستقرار ودورها البارز كان أهم عامل – إن لم يكن الوحيد – في التأثير على الفكر الأصولي الحنفي وأبان عن مسلك جديد في مساره إلا أنه لم يغير حقيقة استقرار المسائل الأصولية للمذهب في الأغلب .

---

(١) ابن أمير الحاج ،محمد بن محمد (ت ٨٧٩ هـ) ، التقرير والتحبير ٢٨٢/١ ، ط١ ، ٣م ، المطبعة الأميرية الكبرى ، بولاق ، مصر ، ١٣١٦هـ

المطلب الثاني

ظهور المتون الأصولية

مما تميزت به هذه المرحلة كثرة المتون والمختصرات الأصولية ، سواء على طريقة الفقهاء أم على طريقة الجمع ، وقد تميزت بعض هذه المتون على بعضها فكان منها ما اشتهر وطار صيته في الآفاق ، ومما يميز هذه المتون المشتهرة تمكن مصنفيها من علم الأصول ، وجمع الآراء ومعرفة الراجح منها ، وملاحظة أوجه الأقوال واحتجاجاتها ثم يضع هذا كله في مختصر جامع يتلقاه طلبة العلم بالحفظ ويتناوله العلماء في دروسهم .

وقد أكب الشراح على هذه المتون وامتلأت المكتبات بالشروح والحواشي سوى ما فقد منها ولم يصلنا إلا اسمها أو لم يصلنا مطلقاً ، وقد ذكرت في رسالة الماجستير طائفة كبيرة منها منذ ابتداء ظهور هذه المتون في القرن السادس إلى نهاية القرن الثالث عشر ، فبينت أكثر هذه المتون وأشهرها وما كان عليها من شروح وحواش وتعليقات ، وهذا يدل على أن هذه المرحلة قد استقرت فيها الأصول ولم تكن الزيادة فيها إلا القليل النادر.

وأورد هنا أهم المتون الأصولية المعتمدة في المذهب وبعض شروحها ، لأنني اعتمدتها مراجع في فصول هذا البحث كونها في مرحلة استقرار المسائل الأصولية الخلافية على ما قرره الأئمة الثلاث ، الدبوسي والبزدوي والسرخسي .

وهذه المتون :

أولاً : متن (المنتخب في أصول المذهب) لحسام الدين محمد الأخسيكثي (ت ٦٦٨ هـ) ، ومن شروحه التي حصلت عليها (النامي شرح الحسامي) لعبد الحق الدهلوي[١].

ثانياً : متن (المغني في أصول الفقه) لجلال الدين عمر بن محمد الخبازي (ت ٦٩١ هـ)[٢]، ولم أحصل على شروح مطبوعة لهذا المتن .

ثالثاً : متن (منار الأنوار) لأبي البركات عبد الله النسفي (ت ٧١٠ هـ) ، وهو أشهر متون الأصول المتأخرة عند الحنفية على الإطلاق ، وأكب الحنفية عليه بالشرح والتحشية ، ومما حصلت عليه :

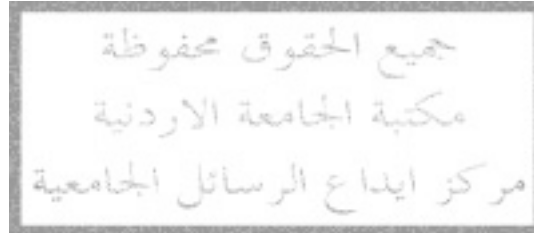
- كشف الأسرار للنسفي ، مؤلف المتن وطبع معه شرح نور الأنوار على المنار لملا جيون[٣]

---

[١] طبع في دهلي ، الهند ، ١٣٢٦هـ مجلد بجزأين

[٢] حققه د.محمد مظهر بقا ، طبعته جامعة أم القرى ، ط١ ، ١٤٠٣هـ

[٣] ط١ ، ٢م ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٦م

- شرح المنار لابن ملك ، وطبعت معه ثلاث حواش لهذا الشرح[١]
- شرح فتح الغفار بشرح المنار لابن نجيم[٢]
- شرح إفاضة الأنوار على أصول المنار للحصكفي[٣] ، ولهذا الشرح طبعة أخرى مع حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين[٤]

(١) طبع باستنبول ، المطبعة العثمانية ، ١٣١٥هـ
(٢) ط١ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٩٣٦م
(٣) تحقيق محمد بركات ، حقوق الطبع للمحقق ، ط١ ، ١٩٩٢م
(٤) ط٢ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٩٧٩م

المطلب الثالث

ركود الفكر الأصولي الحنفي

كلما تقدمنا في مرحلة الاستقرار نلحظ قلة الإبداع والاقتصار على الشرح والتحشية والتعليق حتى كاد الانكباب على أعمال السابقين مجرد حل العبارات الغامضة وفتح مغلقها وبيان أسرارها ، دون ظهور محاولات للاجتهاد والإبداع مما أدى إلى انحراف القصد من هذا العلم ، إذ أصبح مجرد علم بالطرق التي سلكها الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية من غير محاولة للتطبيق وما ينتج عنه من مشكلات والبحث في حلها والاجتهاد فيها ، وكان هذا نتيجة حتمية لركود الفقه الإسلامي وإغلاق باب الاجتهاد .

ويصف الشيخ الخضري هذه المرحلة فيقول " بعد هذه الحلبة اقتصر الكاتبون في هذا العلم على شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئاً من عند أنفسهم ، وعملهم ينحصر في نظر المؤلفات التي لخص منها ما يشرحونه من الكتب ليحلوا به عباراتها ويفتحوا مغلقها وانتهى عندهم التفكير والاختيار لأن هذا العلم قد عاد أثراً من الآثار إذ لا فائدة كانت لهم منه ، لأن الاجتهاد قد أقفل بابه فلم تعد ثمّ حاجة إلى بذل المجهود في القواعد التي هي أصول الاستنباط"[١]

أما في عصرنا " وقد أصبحت الحاجة ملحة إلى فتح باب الاجتهاد ممن له كفاءة وأهلية علمية على ضوء الأسس التي وضعها الفقهاء الأقدمون ، فمن الضروري أن تتطور الوسائل المؤدية إلى الاجتهاد منهجاً وتعلماً ، ويأتي علم أصول الفقه في مقدمتها لتؤدي بصورة حية – تهتم بالقواعد والمعاني المثمرة – اجتهاداً صحيحاً وتطرح الفلسفات والاهتمام بالإضافات النظرية التجريدية التي لا تخدم الفقه والاجتهاد ، ومن نعم الله أن تراثنا الأصولي وإن حشد فيه من هذا النوع الكثير فقد توفر له الكثير من المؤلفات ذات الأصالة العلمية وتوجيهه لأن يكون أداة تولّد في نفس الباحث المعاني الجديدة وتنفث فيه روح الحماس والاجتهاد "[٢] .

وبهذا أكون قد انتهيت من بيان مراحل التطور للفكر الأصولي الحنفي وقبل الانتقال إلى الفصل الأول أشير إلى الطريقة التي اتبعتها في عرض المسائل الأصولية الخلافية .

إن عرضي لمسائل الخلاف في فصول هذا البحث عرض للمناهج والأسس التي قامت عليها دون إيراد المقدمات والأدلة والمناقشات والردود لكل مسألة منها إلا ما اقتضت الضرورة

---

[١] الخضري ، محمد بيك ، أصول الفقه ١١ ، ط٤ ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ١٩٦٢م

[٢] أبو سليمان ، د.عبد الوهاب ، الفقه الإسلامي مشاكله ووسائل تطوره ، مجلة جامعة الملك سعود ، السنة الأولى ، العدد الأول ٦١

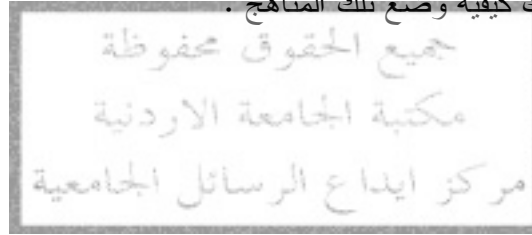
إليه ، وإن إيرادها على هذا الوجه المتكامل طويل جداً ، فإن بعض هذه المسائل الخلافيــة قــد قامت عليها مسائل علمية كاملة ، كما أنني لا أحبذ هذه الطريقة في عرض مسائل الأصول .

ولهذا فإن طريقتي في عرض المسائل سيكون على الوجه التالي :

أولاً : أبين المنهج العام الذي قامت عليه المسائل الخلافية لكل فصل من فصول البحث وأجعــل ذلك في المبحث الأول للفصل .

ثانياً : أورد المباحث اللاحقة لكل فصل وأجعل لكل مسألة خلافية مبحثاً ، أقــدم فيــه المــسألة بشرح موجز ثم أبين مذهب كل من العراقيين والسمرقنديين وما استقر عليه المذهب .

ثالثا : عند عرض المذاهب في كل مسألة ، أورد المسألة عند كل مذهب بتــصويرها وتكييــف بنائها وبيان وجه تعلقها بالمنهج العام ، وكيفية تطورها وما تعلق بها .

وأبتغي من هذه الطريقة استخلاص المناهج الأصولية التي سار عليها الأصوليون فــي وضع المسائل ، وإدراك كيفية وضع تلك المناهج .

الفصل الأول

الاختلافات الأصولية
بين مدرستي العراق وسمرقند
في المسائل المتعلقة
بدلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها
وأثرها في أصول الفقه الحنفي

تمهيد

تقوم المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين في هذا الفصل على الاختلاف في المنهج الأصولي العام الذي اتبعه كل منهما في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها .

فقد سلك العراقيون منهج قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ، بينما سلك السمرقنديون منهج ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ، وقد استقر المذهب على منهج العراقيين .

وأبين في المبحث الأول حقيقة هذين المنهجين من خلال مسألة حكم اللفظ الظاهر والنص ، فهي مسألة خلافية بين العراقيين والسمرقنديين كما يذكر الأصوليون ، لكنها في حقيقتها منهج في التعامل مع الألفاظ الظاهرة على معانيها يُبنى عليه كثير من مسائل الأصول .

ولهذا كان خلاف العراقيين والسمرقنديين في هذه المسألة خلافاً في المنهج الأصولي العام ثم تبعه خلاف في المسائل الأصولية التي بنيت عليه .

وأبين في المبحث الثاني منشأ الخلاف في هذين المنهجين من خلال مسألة موجب العام، حيث ظهر هذا الخلاف المنهجي من خلال الخلاف في هذه المسألة .

ثم أورد المسائل الأصولية الخلافية في المباحث اللاحقة مبيناً وجه ارتباطها بالخلاف المنهجي وما تعلق به .

المبحث الأول

المسألة الأولى : حكم اللفظ الظاهر والنص

قسم الحنفية طرق التعرف على أحكام الشرع من نصوصها إلى أربعة أقسام وهي عندهم أقسام النظم والمعنى :

القسم الأول : وجوه النظم صيغة ولغة وهي : الخاص والعام والمشترك والمؤول .

القسم الثاني : وجوه البيان بذلك اللفظ ، أي دلالات الألفاظ على معانيها من حيث الوضوح والخفاء ، وهي شقان متقابلان :

الأول : واضح الدلالة وهو أربعة : الظاهر والنص والمفسر والمحكم

الثاني : خفي الدلالة وهو أربعة : الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه

القسم الثالث : وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان ، أي باعتبار استعمال الألفاظ في معانيها ، وهي : الحقيقة والمجاز والصريح والكناية .

القسم الرابع : وجوه الوقوف على المراد والمعاني حسب الوسع والإمكان ، أي باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى ، وهي أربعة : عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص.

وهذه التقسيمات لم ترد في كتب متقدمي الحنفية وإن كان بعض معانيها وحدودها موجودة عندهم ، وناظم هذه الأقسام في سياق مترابط هو البزدوي [١] وقد تلقاها الحنفية من بعده [٢] بالشرح والتعليق .

أما السرخسي فقد ذكر هذه الأقسام لكنه لم يوردها على هذا النسق المترابط بل كانت عنده مبعثرة كأنه يبحث في كل قسم منها بشكل منفصل بحيث يصعب إدراك الترابط بينها [٣] بخلاف ما هي عند البزدوي

لكن المؤسس لهذه الأقسام هو الدبوسي[٤] فإليه يعود الفضل في إيجاد وتنظيم كثير من مباحث باب الدلالات عند الحنفية كما في غيره من الأبواب كالقياس أيضاً ، لكنه لم يجعل لها

---

[١] عبد العزيز البخاري ، كشف الأسرار ٧٩/١

[٢] الخبازي ، المغني ٩٣ ، ١٢٥ ، ١٣١ ، ١٤٩ ، الأخسيثكي ، المنتخب ١/ ٧ ، ١٤ ، ٢٢ ، ٤٦ ، النسفي ، كشف الأسرار ٢١/١

[٣] السرخسي ، أصول السرخسي ١/ ١٢٤ ، ١٦٣ ، ١٧٠ ، ١٨٧ ، ٢٣٦

[٤] الدبوسي ، أبو زيد عبيد بن عمر (ت٤٣٠هـ) ، تقويم الأدلة ،ط١ ،تحقيق خليل الميس ،دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠١م ، ص٣٤ وما بعدها ، ٩٤ ، ١١٦ ، ١٣٠

رابطاً كما فعل البزدوي ، فالدبوسي أوردها على شكل أبواب مفصولة في الأقسام الثلاثة الأخيرة ، أما القسم الأول فكانت مباحثه مبعثرة عنده ، أما البزدوي فقد جمعها في باب واحد وعدّها وسائل للتعرف على الأحكام من النصوص فهي عنده أقسام للنظم والمعنى فأبدع في تنظيمها بشكل متناسق مترابط .

وخلاصة الأمر إن الدبوسي استوعب كلام السابقين فوضع هذه التقسيمات لتنظم أصول استخراج الأحكام من النصوص الشرعية ، ثم جاء البزدوي ونظم هذه التقسيمات في باب واحد.

ومسألتنا – حكم اللفظ الظاهر والنص – جزء من القسم الثاني – دلالات الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء – وهذا القسم على شقين ، كما ذكرت ، واضح الدلالة وخفي الدلالة .

وقد وضع الدبوسي هذا القسم في باب (القول في الأسماء الظاهرة التي تتفاوت معانيها ظهوراً من الأسماء المستعملة بين الفقهاء)[١] ، فجعل ظاهر الدلالة أربعة ، ويضادها في الخفاء أربعة أخرى ، أما ظاهر الدلالة فهي : الظاهر والنص والمفسر والمحكم .

وفرق الدبوسي بين هذه الأنواع الأربعة ، فالظاهر والنص يمكن صرفهما عن المعنى الظاهر منهما إلى معنى مجازي بقرينة تدل على هذا المعنى المجازي ، لوجود احتمال صارف عن المعنى الظاهر ، أما المفسر والمحكم فلا يمكن صرفهما عن المعنى الظاهر منهما لانقطاع احتمال تأويلهما وصرفهما عن المعنى الظاهر منهما .

والغاية هنا بيان حكم اللفظ الظاهر والنص ، أي مدى ثبوت المعنى من اللفظ الظاهر والنص ، وقبل إيراد الخلاف في حكمهما لا بد من بيان معانيهما ، فقد عرّف الدبوسي الظاهر بـ "ما ظهر للسامعين بنفس السماع " وعرّف النص بأنه " الزائد عليه (أي على الظاهر) بياناً إذا قوبل به بضرب دلالة (قرينة) خاصة بعد دلالة اللفظ بعدم ذلك في الظاهر "[٢] أي بعد أن لم تكن هذه الدلالة أو القرينة في الظاهر ، فالفرق بينهما عنده أن النص قد فهم منه معنى زائد لم يفهم بالظاهر وذلك بقرينة خاصة[٣]

---

[١] الدبوسي ، تقويم الأدلة ١١٦

[٢] المصدر نفسه ١١٦

[٣] ذكر بعض متأخري الحنفية أن الفرق بين اللفظ الظاهر والنص هو سوق الكلام وقصد المتكلم للمعنى فإن سيق الكلام لأجل هذا المعنى صار اللفظ نصاً وإن لم يسق لأجله صار ظاهراً ، وتحقيق المذهب أن سوق الكلام وقصد المتكلم ليس فرقاً على الصحيح بل الفرق وجود القرينة ، ومن القرائن سوق الكلام وقصد المتكلم أي أن سوق الكلام يعد قرينة خاصة أعطت معنى زائداً جعلت اللفظ نصاً على معناه ، وهذا التفريق موافق لمنصوص الدبوسي والبزدوي والسرخسي ، وأما اشتراط سوق الكلام فمن إحداث المتأخرين حيث رد عليهم محققو المذهب كالبخاري وغيره ، انظر : البخاري ، كشف الأسرار ١٢٤/١ ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ١٤٦/١

وعرفه السرخسي والبزدوي بتعريف مقارب وزادا أن القرينة تقترن باللفظ من المتكلم لا من نفس الصيغة .[١]

أما حكمهما ومدى ثبوت المعنى منهما ، فذهب كل من الدبوسي والبزدوي والسرخسي إلى ثبوت ولزوم موجبهما يقيناً وقطعاً سواء أكان اللفظ عاماً أو خاصاً ، واستقر مذهب الحنفية على ذلك .

وهذا هو حقيقة منهج قطعية الألفاظ الظاهرة على معانيها الذي استقر المذهب عليه .

مذهب العراقيين والسمرقنديين

نسب البخاري وعلاء الدين السمرقندي وغيرهما مذهب قطعية موجب اللفظ الظاهر والنص إلى العراقيين عامة والكرخي والجصاص خاصة ، ثم نسبا مذهباً مقابلاً إلى السمرقنديين عامة وأبي منصور الماتريدي خاصة ، وأن مذهبهم وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ، أي على سبيل الظن لا القطع ، ووجوب اعتقاد حقّيّة ما أراد الله تعالى من اللفظ[٢] .

ومعنى ذلك أن اللفظ الظاهر والنص عند السمرقنديين ظني الدلالة على معناه ، يوجب العمل به ظناً ، وأما في جانب العلم فهم يتوقفون في حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ ويعتقدون أن ما أراد الله تعالى منه هو الحق ، فيتوقفون في الاعتقاد دون العمل .

ورغم كون هذه المسألة اصطلاحاً للدبوسي ومتأخرة عن وجود العراقيين والسمرقنديين إلا أن هذه النسبة صحيحة إليهما ، لأن مسألة حكم اللفظ الظاهر والنص تعود في حقيقتها إلى دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ومنهج كل منهما فيها ، فاللفظ الظاهر أو النص إما أن يكون لفظا عاما أو لفظا خاصا ، والعراقيون يقولون بالقطعية في اللفظ العام والخاص حتى إذا ما تقابل موجب الحكم في كلٍ منهما فيعمل بهما على وجه النسخ لا التخصيص [٣] ، وكذا في قولهم بعدم جواز تأخير البيان في اللفظ الظاهر دون المجمل إلا على سبيل النسخ[٤] فكل هذا مؤداه واحد وهو القول بقطعية اللفظ الظاهر على معناه .

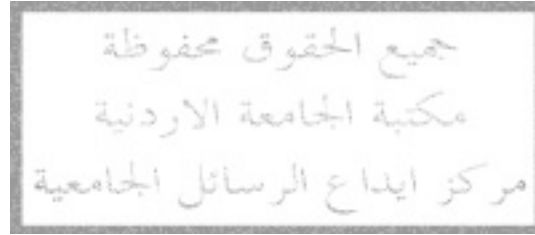
وفي المقابل نجد مذهب السمرقنديين على خلاف مذهب العراقيين فيما ذكرت من المسائل[٥] فكان مؤداه القول بظنية اللفظ الظاهر على معناه .

---

[١] البخاري ، كشف الأسرار ١٢٣/١ ، السرخسي ، أصول السرخسي ١٦٣/١
[٢] البخاري ، كشف الأسرار ١٢٨/١ علاء الدين السمرقندي ، الميزان ٣٦٠
[٣] انظر : الجصاص ، الفصول في الأصول ٩٩/١ وما بعدها ٣٨١/١ وما بعدها
[٤] المصدر نفسه ٤٧/٢
[٥] انظر : السمرقندي ، الميزان ٢٧٩ ، ٣٦٤

وعليه فإن منهج قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها الذي أخذ به العراقيون وتبعهم فيه الدبوسي والبزدوي والسرخسي وما استقر عليه المذهب يقصد به : أن موجب اللفظ الظاهر والنص ثابت يقيناً وأن المعنى الظاهر منها ثابت قطعاً .

أما منهج ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها الذي أخذ به السمرقنديون فيقصد به : أن موجب اللفظ الظاهر والنص ثابت ظناً لا قطعاً ، فيجب العمل به على سبيل الظن ويتوقف في الاعتقاد على أن ما أراد الله به هو الحق .

وبهذا نجد أن هذه المسألة تعود في حقيقتها إلى كونها منهجاً في التعامل مع الألفاظ الظاهرة على معانيها

المبحث الثاني

المسألة الثانية : موجب العام

ظهر الخلاف المنهجي في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها بين مدرستي العراق وسمرقند من خلال مسألة موجب العام ، ولهذا نجد أن الخلاف في دلالة العام قديم ، حيث وضع كل مذهب منهما منهجاً يبني عليه مبحث العام كاملاً بما يتوافق مع أصوله وقواعده .

وقد كان مبحث العام من أكثر المباحث الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين، فقد اختلفا في كثير من مسائله وقضاياه .

وأول خلاف قام بينهما في هذا المبحث كان في موجب العام فيما وضعت له ألفاظه ، أي تناول اللفظ العام لأفراده وشموله لحكمهم ، وتبع ذلك عدة مسائل خلافية في ذات مبحث العام ، ثم امتد الخلاف إلى مسائل أخرى في مباحث مختلفة سأبين ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى .

وقبل بيان مسألة موجب العام بعرض المذهبين فيها وما استقر عليه المذهب الحنفي ، لابد من بيان سبب ظهور هذه المسألة التي كانت منشأ ظهور المناهج الأصولية المتباينة، وبعدها أورد المذاهب .

المطلب الأول

سبب ظهور المسألة

لم يظهر لهذه المسألة (موجب العام) خلاف في القرون الثلاثة الأولى كما يقول الدبوسي والسرخسي[١] ، ذلك أن العام واضح الدلالة على معناه فهو من قبيل الألفاظ الظاهرة ، كما أشرت سابقاً ، لذا لم يرد عن أحد من السلف القول بأن العام فيه إجمال أو أن لفظاً من ألفاظ العموم يحتاج إلى بيان في إثبات عمومه ، بل عهدنا بهم أنهم يجرون العام على عمومه مطلقاً دون نظر أو توقف حتى يرد دليل تخصيص أو إثبات عموم .

وقد أفاض الجصاص في بيان مذهب السلف بالقول بالعموم واحتجاجهم به لإثبات آرائهم ومذاهبهم دون توقف في دلالته أو طلب دليل يثبت عمومه من أحد منهم[٢] ، فلم يكن في هذه المسألة خلاف يذكر عنهم إلى أن جاء المعتزلة وجعلوا له لازماً وبنوا عليه أصلاً من أصولهم .

فإن من أصول المعتزلة الوعد والوعيد ، أي وجوب تحقيق الوعد على الله تعالى للمطيع بإثابته ووجوب تحقيق الوعيد للعاصي والكافر بعقابه تحقيقاً لمبدأ العدل عندهم ، فمن مقتضيات العدل أن يثاب المحسن ويعاقب المسيء ولا يتساويان في الجزاء ، فلا يحسن من الله تعالى ترك الثواب والعقاب .

وإن من أصولهم أن مرتكب الكبيرة يعد في منزلة بين المنزلتين – الإيمان والكفر – لكنه مخلد في نار جهنم تحقيقاً لوعيد الله تعالى لأصحاب الكبائر في نصوص كثيرة منها قوله تعالى{ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها} [النساء – ١٤] فلا يجوز في مرتكب الكبيرة عفو الله تعالى ولا شفاعة عبد[٣] .

وإن مما استدل به المعتزلة على وجوب تحقيق الوعد والوعيد على الله تعالى استدلالهم بموجب العام وتناول اللفظ العام لأفراده في نصوص الوعد والوعيد[٤]

---

[١] انظر : الدبوسي ، التقويم ٩٦ ، السرخسي ، أصول السرخسي ١٣٢/١

[٢] انظر : الجصاص ، الفصول في الأصول ١/ ١٠٣ – ١١٠

[٣] انظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ٦٠٩ وما بعدها

[٤] انظر : القاضي عبد الجبار ، المغني ١٧/ ٥٤ – ٥٨ ، أبو الحسين البصري ،محمد بن علي(ت٤٣٦هـ)، المعتمد ١٨٩/١ وما بعده ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، التفتازاني ، سعد الدين مسعود (ت٧٩١هـ) ، شرح العقائد النسفية ٧١ – ٧٧ ، ط١ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٧م ، العروسي ، د.محمد ،المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ٢٠١ – ٢٠٥ ، ط١ ، دار حافظ ، جدة ، ١٩٩٠م

وفي المقابل ثقل على المرجئة القول بالعموم لما فيه من إبطال مذهبهم بالقول بالإرجاء، فالمقرر عندهم أنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة وأن المؤمن مستحق للجنة بإيمانه وأن الكافر مستحق للنار بكفره ويرجئون كافة الأعمال .

ومذهب المرجئة هذا يتناقض مع القول بالعموم في الألفاظ فضاق ذلك على المرجئة "فلجأت إلى دفع القول بالعموم رأساً لئلا يلزمها لخصومها القول بوعيد الفساق بظواهر الآي المقتضية لذلك "[١] وذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث أنكروا صيغ العموم أصلاً ، إلى أن جاء أبو الحسن الأشعري وأخذ من مذهبهم وقال بالوقف في موجب العام لكنه لم يأخذ بمراد المرجئة في قولهم بالوقف في موجب العام وإنكار صيغه بل أراد أن يرد عليهم به ، يقول الزركشي في ذلك "ومأخذ الوقف من أصله أن الأشعري لما تكلم مع المعتزلة في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب والسنة كقوله { إن الفجار لفي جحيم } [الانفطار – ١٤] وقوله { ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا } [الجن – ٢٣] ونحوه ، ومع المرجئة في عموم الوعد ، نفى أن تكون هذه الصيغ موضوعة للعموم وتوقف فيها وتبعه جمهور أصحابه"[٢] ثم حمل القاضي أبو بكر الباقلاني لواء مذهب الوقف ونصره وأيده وأرسى قواعده[٣] .

ومما يلاحظ أن الخلاف الأصولي في موجب العام ناشئ عن خلاف عقدي في علم الكلام ، فكان للمذاهب العقدية أثر بارز في علم الأصول عامة وفي مباحث الدلالات خاصة ، فموجب العام لم يكن مدار خلاف عند السلف لعدم ظهور الخلاف العقدي كإرجاء الأعمال وخلود مرتكب الكبيرة في النار ووجوب الوعد والوعيد وغيرها ، فلما ظهر الخلاف العقدي واشتد ، ظهر الأثر واضحاً في مباحث العام لابتناء هذه المباحث على الخلاف العقدي .

---

(١) الجصاص ، الفصول في الأصول ١/١١٠ وانظر في تفصيل مذهبهم وفرقهم : الأشعري ، علي بن إسماعيل (٣٣٠هـ) ، مقالات الإسلاميين ١/٢١٣ ، ٢٢٥ ،ط٢ ،مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٩ ، أبو منصور البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر (ت٤٢٩هـ) ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ١٢٢ ،مؤسسة الحلبي وشركاه ، مصر

(٢) الزركشي ، محمد بن بهادر (ت٧٩٤هـ) ، البحر المحيط في أصول الفقه ٢/١٩٥ ، ط١ ، تحقيق د.محمد تامر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠٠م

(٣) انظر : الباقلاني ، محمد بن الطيب (٤٠٣هـ) ، التقريب والإرشاد ٣/٦١-٦٢ ، ط١ ، تحقيق د.عبد الحميد أبو زنيد ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٣م ، وانظر في تفصيل مذهب الوقف والخلاف فيه : الزركشي ، البحر المحيط ٢/١٩١ – ١٩٥ ، الرازي ، محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ) ، المحصول في علم الأصول ٢/٤٨٣ – ٤٩١ ، ط٢ ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٩٩م ، الجويني ، عبد الملك بن عبد الله (ت٤٧٨هـ) ، البرهان في أصول الفقه ١/١١١ – ١١٣ ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٩٩٧م ، الغزالي ، محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ) ، المستصفى من علم الأصول ٢/١١٠ – ١٢٥ ، ط١ ، تحقيق د.محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٧م ، الآمدي ،علي بن محمد (ت٦٣١هـ) ،الإحكام في أصول الأحكام ٢/٢٠٠ – ٢٢١ ، ط٢ ، المكتب الإسلامي ،١٤٠٢هـ ، السبكي ، علي بن عبد الكافي (٦٨٥هـ) الإبهاج في شرح المنهاج ٢/١٠٨ ، ط١ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١م

المطلب الثاني

مذهب العراقيين في موجب العام

لم يكن الحنفية في معزل عن الخلاف العقدي في موجب العام ، فكما سبق ذكره أن العراقيين قد تأثروا بالاعتزال عند وضع أصول المذهب ومن ذلك قولهم في موجب العام .

وقد نقل الجصاص مذهبهم في موجب العام فقال " ومذهب أصحابنا القول بالعموم في الأخبار والأوامر جميعاً وكذلك كان شيخنا أبو الحسن الكرخي رحمه الله يحكيه من مذهب أصحابنا جميعاً ، وجميع من شاهدناهم من شيوخنا واحتجاجهم لمسائلهم في كتبهم بعموم اللفظ مجردة من دلالة تقترن إليه في إيجاب العموم يقتضي ذلك ، وذلك غير خاف على من عرف مذهبهم

وحكى لنا أبو الطيب بن شهاب عن أبي الحسن الكرخي أنه قال : إني أقف في عموم الأخبار وأقول بالعموم في الأمر والنهي ، فقلت لأبي الطيب : فهذا يدل على أن مذهبه كان الوقف في وعيد فساق أهل الملة ، فقال لي : هكذا كان مذهبه

وحكى لي أيضاً أنه سمع أبا سعيد البردعي يقف في القول بالعموم في الأمر والنهي وفي الأخبار جميعاً .

وأبو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه ، وقد جالس أبا سعيد البردعي وشيوخنا المتقدمين ، ولم أسمع أنا أبا الحسن رحمه الله يفرق بين الخبر والأمر والنهي في ذلك بل كان يقول بالعموم على الإطلاق"[١] ثم نسب هذا الرأي لعيسى بن أبان وأبي حنيفة وصاحبيه فقال "وقد ذكر أبو موسى عيسى بن أبان هذا المعنى في كتابه في الرد على بشر المريسي والشافعي في الأخبار وقال : إنا إنما وقفنا في وعيد فساق أهل الملة لأن آي الوعيد بإزائها هذه الآيات التي تلوتها[٢] مما يقتضي ظاهرها دخول فساق أهل الملة فيها فجوزنا لهم الغفران بها وجوزنا التعذيب بالآي الأخر وأرجينا أمرهم إلى الله تعالى فلم نقطع فيهم بأحد الأمرين دون الآخر .

وهذا تصريح منهم بالقول بعموم الأخبار أيضاً ولم يحك عن أحد من أصحابنا خلاف ذلك ، فدل على أنه قولهم جميعاً "[٣] أي أبي حنيفة وصاحبيه .

---

[١] الجصاص ، الفصول في الأصول ١/١٠١ – ١٠٢

[٢] أي أن آيات الوعيد للعصاة بدخول النار وخلودهم فيها يقابلها آيات أخرى ذكرها سابقاً وهي آيات الوعد بالغفران والرحمة

[٣] الجصاص ، الفصول في الأصول ١/١٠٣

فثبت من كلام الجصاص أن مذهب العراقيين إثبات العموم ابتداءً بعيسى بن أبان بما يفهم من دلالة كلامه السابق ، وانتهاءً بالكرخي إلا أنه استثنى أحدهم وهو أبو سعيد البردعي فكان من مذهبه أنه يقول بالوقف مع المرجئة ثم تناقلت كتب الأصول نسبة هذا المذهب إليه[١] ، وكذلك نقلت القول الآخر للكرخي وهو الوقف في عموم الأخبار دون الأمر والنهي ، لكن الراجح نسبة القول الأول إليه على خلاف رواية أبي الطيب لأمرين :

الأول : ترجيح الجصاص نفسه ، فهو تلميذه الملازم وخاصة في علم الأصول فقد تلقاه عن شيخه الكرخي ، وهذا ما صرح به في قوله السابق " ولم أسمع أنا أبا الحسن رحمه الله يفرق بين الخبر والأمر والنهي في ذلك بل كان يقول بالعموم على الإطلاق "

الثاني : ما أشار إليه الجصاص بأسلوب التعجب من رواية أبي الطيب عن الكرخي حين قال "فهذا يدل على أن مذهبه كان الوقف في وعيد فساق أهل الملة " ، فقصد الجصاص من قوله هذا أن شيخه الكرخي مشهور باعتزاله ، كما بينت ذلك سابقاً ، فكيف يتفق رأيه في الوقف في عموم الأخبار مع اعتزاله ، فهذا التناقض مدعاة للشك في صحة الرواية .

ومن الملاحظ أيضاً أن أبا سعيد البردعي معتزلي الاعتقاد وهذا يتناقض مع قوله بالوقف مطلقاً ، إلا أن الجصاص رجح رواية أبي الطيب عن البردعي بالوقف حين ذكرها فقال " وأبو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد جالس أبا سعيد البردعي وشيوخنا المتقدمين " لكنه في المقابل شكك في روايته عن الكرخي .

وعليه فإن مذهب العراقيين القول بالعموم وثبوت حكم اللفظ العام على ما انتظمه من أفراده ، أما مدى ثبوته فهم يذهبون إلى قطعيته وشموله لجميع أفراده يقيناً بمطلق اللفظ العام مع قطع الاحتمال بأن يكون قصد الشارع من اللفظ قاصراً عن بعض أفراده ، فإذا ورد اللفظ عاماً فاليقين أنه شامل لجميع أفراده وهو قصد الشارع منه .

يقول الجصاص في ذلك "فالحكم استيعاب الكل واجب لوجود اللفظ المشتمل على جميعه"[٢] ويقول " إن لفظ العموم لا يكون للخصوص أبداً ومتى أريد به الخصوص علمنا أنه لم يكن قط لفظ عموم ...."[٣] ويقول أيضاً "وأما العموم فعلينا فيه اعتقاد ظاهره وموجب لفظه فإن كان مراده (الشارع) غير ما دخل تحت اللفظ ، فحين ألزمنا القول بالعموم فقد أوجب علينا اعتقاده على خلاف ما أراده منا وهذا ممتنع "[٤]

---

[١] انظر : البخاري ، كشف الأسرار ٦٠٥/١ ، السمرقندي ، الميزان ٢٧٨ وغيرها كثير

[٢] الجصاص ، الفصول في الأصول ١١١/١

[٣] المصدر نفسه ١٢٠/١

[٤] المصدر نفسه ٥٧/٢

منهج العراقيين

وبعد هذا البيان لمذهب العراقيين في هذه المسألة ، لابد من الإشارة إلى منهج العراقيين في بناء مسائل العام وغيره ، والأسس التي قام هذا المنهج عليها ، وقد أشرت سابقاً إلى هذا المنهج في مسألة حكم اللفظ الظاهر والنص وأرجأت التفصيل إلى حين عرض مسألتنا –موجب العام– لأنها منشأ هذا المنهج .

ويمكن وصف هذا المنهج بنظرية النص عند العراقيين ، وبيانها في العبارة التالية : إن ألفاظ الشارع متى وردت ظاهرة على معانيها ، وخالية من دلالة تقترن بها تصرفها عن معناها كلياً أو جزئياً ، فإن الشارع يقصد هذا المعنى الظاهر يقيناً ويجب حمله على موضوعه فيما وضع له من أصل اللغة قطعاً ، لأن النصوص نزلت بلسانها ولا يجوز على الشارع أن يتعبدنا في خطابه باعتقاد الشيء على خلاف ما هو به ، وبعبارة أخرى مختصرة : قطعية ألفاظ النص الظاهر على معانيها .

وهذا المنهج واضح عند العراقيين في كل مباحث الدلالات سواء تكلموا في العام أو الخاص أو الحقيقة أو المجاز أو المجمل أو البيان أو الاستثناء أو النسخ أو الأمر أو النهي وهكذا.

وكان هذا المنهج عند العراقيين أساساً في اختياراتهم الأصولية في كثير من المسائل ، منها :

- اشتراطهم في النص المخصص أن يكون مقارناً ومستقلاً
- منعهم تخصيص العموم بخبر الواحد والقياس
- كيفية قبولهم الزيادة على النص
- منعهم تأخير بيان الألفاظ الظاهرة إلا من قبيل النسخ
- منعهم حمل المطلق على المقيد إلا في حالات قليلة
- اشتراطهم الاستغراق في العام
- قولهم في موجب الأمر والنهي

الأسس التي قام عليها منهج العراقيين

إن منهج القطعية في دلالة ظواهر الألفاظ على ما وضعت له يقوم على أساسين فيما يلاحظ من كلام العراقيين .

الأول : الأساس العقدي : وقد أشرت في مقدمة هذه المسألة إلى الربط بين القول بموجب العام وبين الخلاف العقدي في نصوص الوعد والوعيد وحكم مرتكب الكبيرة .

ونقلت كلام الجصاص عن شيخه الكرخي حيث تعجب الجصاص من رواية أبي الطيب عن الكرخي في الوقف رغم اعتزاله ، فهذا واضح الدلالة على ربط الجصاص بينهما وابتناء القول بعموم نصوص الوعد والوعيد على القول بموجب العام عنده ، ونقلت كلامه عن عيسى بن أبان حيث استنبط رأيه في مسألة العموم من كلامه في مسألة عموم نصوص الوعد والوعيد.

وبين الجصاص أيضاً مذهب أبي حنيفة في المسألتين فقال " ومن الناس من يظن أن مذهب أبي حنيفة رحمه الله القول بالوقف في عموم الأخبار وأنه لا يقطع فيها بعموم ولا خصوص إلا بدلالة لأن مذهبه المشهور عنه أنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من أهل الصلاة ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة .

وأبو حنيفة وإن كان هذا مذهبه في الوعيد فإنه لم يذهب إليه من جهة قوله بالوقف في عموم الأخبار ، وإنما ذهب إليه لأن عنده أن الدلالة قد قامت على أن الآي الموجبة للوعيد بالتخليد في النار إنما عني بها الكفار لآيات أوجبت خصوصها فيهم "[١]

فيلاحظ كيف بين الجصاص مذهب أبي حنيفة في العموم من خلال مذهبه في آيات الوعد والوعيد وكذلك الحال عند عيسى بن أبان وشيخه الكرخي .

وإذا ما نظرنا إلى كتب المتكلمين وجدنا (مسألة موجب العام) مبحوثة في كتبهم الكلامية فهاهما إمامان من أئمة الكلام يوردان المسألة في كتبهما الكلامية ، الباقلاني ، والقاضي عبد الجبار .

أما الباقلاني فقد جعل المسألة باباً من أبواب كتابه التمهيد في علم الكلام وهو (باب القول في الخصوص والعموم) حيث بنى قوله في نصوص الوعد والوعيد وجواز عفو الله تعالى لفساق أهل الملة على مسألة موجب العام وأن ألفاظه ترد للعموم والخصوص على حد سواء[٢] .

وأما القاضي عبد الجبار فقد استدل بموجب العام على وجوب الوعيد وتخليد مرتكب الكبيرة في النار بقوله " والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً ما ذكرناه من عمومات الوعيد ... "[٣] .

---

[١] الجصاص ، الفصول في الأصول ١٠٢/١
[٢] الباقلاني ، التمهيد ٢٥٥
[٣] القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ٦٦٦

وعليه فإن بروز الخلاف في مسألة العموم وتحقيق المذاهب فيها إنما كان لأجل الخلاف العقدي ابتداءً ، فاستدل بها كل قوم على صحة مذهبهم العقدي حتى أصبحت مسألة من مسائل علم الأصول بل من أهمها .

وجملة القول إن من أسس العراقيين في بناء نظرية النص عندهم ومنهج القطعية في ظواهر الألفاظ ما لم ترد دلالة صحيحة تصرفه عن الظاهر مذهبهم العقدي في مسألة عموم الأخبار (نصوص الوعد والوعيد) .

الثاني : الأساس اللغوي : ويقوم على مبدأ الاحتمال في اللفظ الظاهر ، والمقصود به مدى احتمال اللفظ الظاهر غير معناه بما جاز استعماله في غير موضعه ، إما بوضع اللغة أو بتعارف أهلها ، وبقصد من المتكلم من غير دلالة تشير إلى المعنى الآخر ، كاللفظ العام ويراد به بعض أفراده أو اللفظ المطلق ويراد مقيداً أو الحقيقة ويراد المجاز وهكذا .

والعراقيون يقطعون بانتفاء هذا الاحتمال في ذات اللفظ فلا يفهم منه إلا هذا المعنى الظاهر ، أما غيره فمنتفٍ عنه تماماً ، وبانتفاء الاحتمال حكموا بقطعية اللفظ ، وهذا ما يقصده الجصاص بقوله "إن لفظ العموم لا يكون للخصوص أبداً ومتى أريد به الخصوص علمنا أنه لم يكن قط لفظ عموم ..."(١).

ولكن هذا الاحتمال المنتفي لا يمنع فيه إمكانية تخصيص اللفظ بدليل مقارن ، فهو احتمال وارد لكن ليس من ذات اللفظ بل هو احتمال ورود دليل مقارن مخصص ، وهذا ما يعنيه الجصاص بقوله " فأما اللفظ بمجرده فلا احتمال فيه "(٢) وفي نفس الموضع يقول " لا احتمال فيه (العموم) للخصوص إلا بدلالة تقترن إليه "(٣)

ولورود الاحتمال الثاني دون الأول أجاز الحنفية التخصيص بشروط خاصة ، ولو نفوا الاحتمالين لما جاز التخصيص عندهم على الإطلاق(٤) ، وقد استدلوا على نفي الاحتمال في ذات اللفظ بأدلة منها :

- أن أهل اللغة فرّقوا بين ألفاظ العموم وألفاظ الخصوص ، وبين اللفظ المطلق والمقيد ، وبين الحقيقة والمجاز ، وأنهم تعارفوا على استعمال العام في معناه وكذا المطلق والحقيقة فلا

---

(١) الجصاص ، الفصول في الأصول ١٢٠/١

(٢) المصدر نفسه ١٠٣/١

(٣) المصدر نفسه ١٠٣/١

(٤) ومن هنا فرق الدبوسي بين الظاهر والنص من جهة وبين المفسر والمحكم من جهة أخرى فالأولان (الظاهر والنص) يمكن صرفهما عن ظاهرهما باحتمال ورود دلالة صارفة ولكن يحكم بقطعيتهما لانتفاء احتمال الصرف من ذات اللفظ بغير دلالة . أما الآخران (المفسر والمحكم) فإمكانية صرفهما عن ظاهرهما منقطعة تماماً وباب تأويلهما وصرفهما عن غير ما يظهر منهما منقطع تماماً . وهذا التقسيم للدبوسي غاية في الإبداع ويصح بناؤه على منهج العراقيين ومذهبهم .

يصرف إلا بصارف ، والشارع أنزل نصوصه بهذه اللغة واستعمالاتها ، واحتمال إرادة معنى من اللفظ غير المعنى الظاهر منه بوضع اللغة واستعمال أهلها احتمال منقوض لأن الشارع لا يأتي بالاستعمال المخالف .

- ومن الدلائل على نفي الاحتمال أن الشارع عليم حكيم فلا يجوز أن يأمرنا بأمر [١] فنعتقد أمره فيه على ما ظهر من معنى لفظه الواضح البائن ثم يريد منا خلافه من غير دلالة ، وهذا قطع كل احتمال يرد على اللفظ الظاهر في إرادة غير معناه وخاصة من عليم حكيم لا عبدٍ يتصف بالجهل والبداء .
- إن الشارع قد تعبدنا بالظاهر ولم يكلف عباده بشيء من الباطن لأنه مما ليس في الوسع إدراكه ، ولهذا لا يكون شيء من الباطن حجة على العبد حتى يظهر ، ومن هذا القبيل الألفاظ الظاهرة ، فيسقط اعتبار المعنى الباطن منها لامتناع التكليف بها ، وعليه فإن احتمال إرادة غير المعنى الظاهر من اللفظ هو أخذ بما لا يجوز التكليف به وبالتالي فهو احتمال ساقط .

وبهذا كله كان الحكم على اللفظ الظاهر بالقطعية في إرادة معناه لانتفاء الاحتمال .

وهذا المسلك في الاستدلال على القطعية بنفي الاحتمال هو مسلك الجصاص والدبوسي حيث أقاما عليه الدلائل الكثيرة [٢]، وانقل عبارة للدبوسي تبين أن نفي الاحتمال أساس القول بالقطعية حيث يقول " الظاهر يوجب موجبه قطعاً على الحقيقة بلا احتمال فيه فلا يبقى للبيان وجه ، فإنه لا يتصور إلا بعد احتمال "[٣] أي أن النص لا يحتاج إلى بيان لانتفاء الاحتمال فيه ، إذ البيان لا يكون إلا في النص الذي فيه احتمال ، وبانتفاء الاحتمال في اللفظ الظاهر يكون موجبه قطعياً .

وقد وجد العراقيون هذا الملحظ (نفي احتمال غير المعنى الظاهر) عند الأئمة الثلاثة أبي حنيفة وصاحبيه في فروعهم ومروياتهم بوضوح وجلاء ، وأنه أساس عندهم في تعاملهم مع النصوص الشرعية وأخذ الأحكام منها ، حيث لاحظ العراقيون في مرويات الأئمة أنهم يأخذون بظواهر الألفاظ ويقطعون بأحكامها ولا يلتفتون إلى أي احتمال مما دفعهم إلي الأخذ بهذا المنهج واعتماده أصلاً من أصول المذهب فنسبوا الحكم بالقطعية في ظواهر الألفاظ إلى الأئمة .

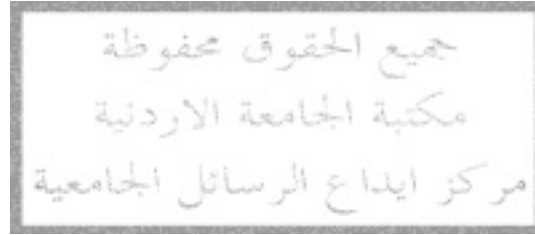
---

(١) الأمر هنا على سبيل التمثيل وإلا فيستوي فيه الخبر والنهي

(٢) انظر هذا المسلك عند الجصاص ، الفصول في الأصول ١/١١٠ – ١٣٤ ، الدبوسي ، التقويم ٩٦ – ١٠٤

(٣) الدبوسي ، التقويم ١٠٢

وقد أفاض الجصاص والدبوسي ومن بعدهما في إيراد المرويات الفقهية للأئمة التي تشير بوضوح إلى أنه منهج لديهم ، فيقطعون بالأحكام عملاً بظواهر الألفاظ ، وفي هذا يقول الجصاص " وهو أصلٌ (منهج القطعية) صحيح تستمر مسائلهم (الأئمة) عليه "[١]

وخلاصة القول إن العراقيين قد سلكوا منهج القطعية في ظواهر الألفاظ وبنوه على أساسين عقدي ولغوي ، وإن هذا المنهج ملاحظ عند الأئمة المتقدمين في مروياتهم الفقهية ، فكان من نتيجته أن قالوا بوجوب موجب اللفظ العام فيما وضع له قطعاً عملاً واعتقاداً .

[١] الجصاص ، الفصول في الأصول ١٦٨/١

المطلب الثالث

مذهب السمرقنديين في موجب العام

يبين علاء الدين السمرقندي مذهب السمرقنديين في موجب العام فيقول " وقال مشايخ سمرقند ورئيسهم الإمام أبو منصور الماتريدي رحمهم الله بأنه يوجب العموم عملاً ويعتقد فيه على الإبهام أن ما أراده الله تعالى منه من العموم والخصوص فهو حق "[١]

ويقول اللامشي عن اللفظ العام " وقال مشايخ سمرقند ورئيسهم أبو منصور الماتريدي رحمه الله : يثبت به الوجوب في حق كل فرد عملاً ويعتقد فيه الإبهام أن ما أراد الله تعالى فيه من العموم أو الخصوص فهو حق ولا يعتقد شيء على سبيل التعيين "[٢]

فمذهبهم القول بوجوب موجب العام في ألفاظه في باب العمل فقط لكنهم يتوقفون في اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ العام .

منهج السمرقنديين

سبق الإشارة إلى أن السمرقنديين يفرقون بين العمل والاعتقاد في موجب كل لفظ ظاهر سواء أكان عاماً أم غيره ، ومنهجهم أن اللفظ الظاهر لا يقطع بمعناه وأن كل لفظ ظهر المراد منه ظهوراً بيناً يأخذون بحكمه ويجرونه على ظاهره على سبيل غلبة الظن لا على وجه اليقين والقطع ، فيوجبون العمل بحكمه لأن غلبة الظن كافية لوجوب العمل لكنها لا ترقى إلى وجوب الاعتقاد فيتوقفون فيه .

وعليه فإن منهجهم الدلالي ظنية الألفاظ الظاهرة على معانيها ، وهو منهج واضح في مباحث الدلالات عندهم أيضاً ، فهي نظرية للنص تقابل نظرية العراقيين في قطعية الألفاظ الظاهرة ، وبالتالي فإن منهج الظنية كان الأساس في اختيارات السمرقنديين الأصولية في كثير من المباحث.

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٢٨٠
[٢] اللامشي ، أصول الفقه ١٢٤

الأسس التي قام عليها منهج السمرقنديين

إن منهج الظنية عند السمرقنديين يقوم على أساسين :

الأول : الأساس العقدي : إن مما لا شك فيه أن المدرسة الأصولية السمرقندية راعت علم الكلام في بناء أصولها واعتمدت أصولاً خالفت فيها المدرسة العراقية لتوافق مذهبها العقدي ، وهذا ما صرح به علاء الدين السمرقندي بقوله " اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام ... فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب" ثم قال عن العراقيين " غير أنهم لما لم يتمهروا في دقائق الأصول في قضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول "[١]

ومن هذه الأصول مسألة موجب العام ، فقد ذهب السمرقنديون إلى الوقف في آيات الوعد والوعيد ، فيجوِّزون العذاب والغفران لمرتكبي الكبائر وفقاً لمشيئة الله تعالى فيهم ، ولازم هذا المذهب أن لا يقطع بموجب اللفظ العام وبكل لفظ ظاهر حتى ينتظم مذهبهم ، وعليه يكون منهجهم الدلالي ظنية الألفاظ الظاهرة .

وأنقل عبارات لإمامهم الماتريدي نفسه يذكر فيها مذهبه صراحة بالوقف ، وتبين أن اختياره في مسألة موجب العام مبني على مذهبه العقدي حيث يقول في معرض رده على المعتزلة والخوارج في استدلالهم بعموم آيات الوعيد " فأبطل ذلك قولهم في دعوى العموم فيها وألزم القول بالخصوص ، فمن قضى شيء[٢] دون شيء بلا بيان فهو متحكم ، وفي ذلك لزوم قول الحسين[٣] من الوقف في جميع ما فيه الوعيد "[٤]

وقال أيضاً " الأصل أن الله وعد على كثير من الخيرات وعداً من غير ذكر اجتناب الكبائر معه ، وأوعد على كثير من السيئات وعيداً في مخرج العموم كما وعد على الخيرات ، فمن وجّه الآيتين جميعاً إلى العموم ألزم التناقض في جميع الأمرين في واحد ، وذلك آية السفه"[٥]

---

[١] السمرقندي ، الميزان ١-٣

[٢] الصواب (شيئاً) أو (بشيء)

[٣] هو الحسين بن محمد النجار المتوفى سنة ٢٣٠هـ ، إليه تنسب الفرقة النجارية ، وقد وافقوا الأشاعرة في بعض الأصول العقدية ووافقوا القدرية في أصول وانفردوا بأصول لهم ، انظر : أبو منصور البغدادي ، الفرق بين الفرق ١٢٦

[٤] الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد (ت٣٣٣هـ) ، التوحيد ٣٤١ ، تحقيق د.فتح الله خليف ، المطبعة الكاثوليكية ، لبنان ، ١٩٨٢م

[٥] المصدر نفسه ٣٤٢

وبين منهجه في تعامله مع الألفاظ العامة والخاصة بقوله " لذلك قلنا : أنْ لا نصرف مراد الآية إلى العموم بلفظ العموم ولا إلى الخصوص بلفظ الخصوص إلا بعد قيام الدليل والبرهان على ذلك والله الموفق "[١] .

فهذا يدل صراحة على أن مذهبه الوقف في الألفاظ الظاهرة عامة كانت أم خاصة ، لكن لا يحمل كلامه هذا على الوقف المطلق كما هو مذهب المرجئة والأشعري ، بل الوقف في اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ ، أما في باب العمل فهو على عمومه وظهور لفظه منه احتياطاً كما نقل السمرقندي ذلك عنه فهو الأدرى بدقيق مذهبه لاطلاعه على كتبه الأصولية التي نفقدها .

وجملة القول إن الماتريدي ذهب إلى الوقف في حقيقة مراد الله تعالى من الألفاظ الظاهرة – العامة والخاصة – هروباً من قول المعتزلة في عموم آيات الوعيد ، وقول المرجئة في عموم آيات الوعد ، وفي المقابل ذهب إلى إعمال موجبها في باب العمل هروباً من مذهب المرجئة والأشعري في الوقف المطلق ، فلا يعطل العمل بالنصوص .

وتبعه جمهور أصحابه فكان مذهباً للسمرقنديين ولزم من هذا كله أن يكون منهجهم الدلالي ظنية الألفاظ الظاهرة على معانيها .

الثاني : الأساس اللغوي : إن انتفاء الاحتمال كان أساس القول بالقطعية عند العراقيين ، وفي المقابل اعتبره السمرقنديون ورأوه مورداً صحيحاً على اللفظ الظاهر لا يمكن تجاهله فقالوا بالظنية .

وفي هذا يقول السمرقندي " بل احتمال الوجود قائم ومع احتمال إرادة الخصوص كيف يثبت العلم قطعاً "[٢] ولهذا لا يقطع في الاعتقاد بل " يجب أن يتوقف لأجل الاحتمال "[٣] ، أما في باب العمل فلا يتوقف فيه بل يجب العمل به "لأن العمل بالدليل الراجح مع احتمال الخطأ واجب"[٤]

وأقاموا على ورود الاحتمال دلائل منها :

- أن الاستعمال أورد نوعاً من الاشتراك فاللفظ العام استعمل كثيراً على وجه الخصوص ، والحقيقة صرفت في كثير من استعمالاتها إلى المجاز وهكذا ، وعليه فإن الاحتمال قائم .

---

[١] الماتريدي ،أبو منصور محمد بن محمد (ت٣٣٣هـ) ، تأويلات أهل السنة ١٧٠ ، وزارة الأوقاف ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٨٣م

[٢] السمرقندي ، الميزان ٢٨٥

[٣] المصدر نفسه ٢٨٦

[٤] المصدر نفسه ٢٦٨

- أن صيغ العموم التي جاءت في نصوص الشرع على وجه الاستيعاب قليلــة وأن أكثرهــا مخصوص بدلائل شتى ، وبالتالي فإنه احتمال يقطع اليقين ويصرف إلى القول بالظنية .

إلا أن هذا الاحتمال لم يرتق إلى درجة القرينة أو الدلالة الصارفة عن المعنى الظاهر ظهوراً بيناً فكان وجوب العمل به احتياطاً لكن احتمال الخطأ فيه قائم فأوجب القول بالتوقف في الاعتقاد(١)

وخلاصة القول إن قيام الاحتمال هو أساس منهج الظنية .

التقارب بين منهج السمرقنديين ومنهج المتكلمين من الشافعية

تجدر الإشارة هنا إلى أن منهج السمرقنديين الدلالي في ظنية الألفاظ الظاهرة قريــب إلى حد كبير من منهج الشافعية وجمهور المتكلمين في ظنية الألفاظ الظاهرة فقد توافقــوا فــي القول بظنية دلالة اللفظ الظاهر على معناه ، إلا أن هناك فرق منهجي دقيــق ، فحينمــا ذهــب العراقيون إلى قطعية اللفظ الظاهر ومنها قطعية اللفظ العام ، استلزم ذلك اعتقاده مراداً لله تعالى يقيناً ، بل جعلوا بينهما علاقة استدلالية كما سبق بيانه ، ولما رأى السمرقنديون هذا اللازم عند العراقيين قالوا : إن انتفاء القطع يستلزم انتفاء الاعتقاد ، فالاحتمال الذي كــان أســاس القــول بالظنية نفى القطعية والاعتقاد معاً للتلازم بينهما عندهم ، ولذلك ذكر البخاري أن من ثمــرات الخلاف بين العراقيين والسمرقنديين في القطعية والظنية وجوب الاعتقاد وعدمه(٢) .

لكن متكلمي الشافعية لم يرو هذا التلازم بينهما عند النفي ، أي أن انتفاء القطعيــة لا يستلزم انتفاء ظهورٍ في اللفظ أو عموم فيه ، فذهبوا إلى الظنية لورود الاحتمال على اللفظ العام أو الظاهر ، وإلى وجوب اعتقاد عمومه وظهوره عملاً بموجبه ما لم يرد دليــل مخــصص أو قرينة تصرف اللفظ عن ظاهره ، وهذا ما نص عليه الزركشي بقوله " ويبنى على هذا الأصــل (القول بموجب العام وظنية دلالته) مسائل منها : وجوب اعتقاد عمومه ..."(٣)

---

(١) انظر: السمرقندي ، الميزان ٢٨٤ ، اللامشي ، أصول الفقه ١٢٤

(٢) البخاري ، كشف الأسرار ٦١٦/١

(٣) الزركشي ، البحر المحيط ١٩٨/٢ ، وفي وقت وجوب اعتقاد العموم خلاف بين المتكلمين من الشافعية هــل هو في الحال أي قبل البحث عن الدليل المخصص أو بعد البحث أو عند القطع بانتفــاء المخــصص ، انظــر: الطوفي ، سليمان بن عبد القوي (ت٧١٦هــ) شرح مختصر الروضــة ٥٤٢/٢ ، ط٢ ، مؤســسة الرســالة ، بيروت ، ١٩٩٨م ، الشيرازي ، إبراهيم بن علي (ت٤٧٦هــ) ، التبصرة ١١٩ ، ط١ ، تحقيق د.محمد هيتو ، دار الفكر ، ١٩٨٠م

المطلب الرابع

ما استقر عليه المذهب في موجب العام

بعد أن ظهر الخلاف بين العراقيين والسمرقنديين في حكم الألفاظ الظاهرة ، وتبعه الخلاف في موجب العام ، وقيام هذا الخلاف على مناهج متباينة ، يقوم كل منهج منها على أسس علمية وقواعد محكمة في القرن الرابع الهجري ، بدأ المذهب الحنفي بالميل نحو منهج العراقيين، فأخذ بنظرية النص عندهم وقرر منهجهم الدلالي في قطعية الألفاظ الظاهرة على معانيها وبنى عليه المسائل كما هو الحال عند العراقيين ، وذلك في بداية القرن الخامس الهجري، فما كاد القرن ينتهي حتى استقر المذهب على هذا المنهج وارتفع الخلاف السابق حتى أصبح المتأخرون من بلاد ما وراء النهر عامة والسمرقنديون خاصة يأخذون بهذا المنهج ويسيرون عليه ، وهذا ما نص عليه اللامشي حينما أورد قول العراقيين في حكم العام فقال " وقال مشايخ العراق مثل الكرخي والجصاص وغيرهم وهو مذهب أكثر المتأخرين من ديارنا..."[١]

ويمكن القول إن الدبوسي هو الذي وجه الدفة نحو منهج العراقيين فقد أخذ بهذا المنهج[٢] ودافع عنه ورفع لواءه ، فلما جاء البزدوي والسرخسي[٣] سارا على نفس الطريق وقررا نفس المنهج .

وكان إجماع الأئمة الثلاثة ، الدبوسي والبزدوي والسرخسي ، استقراراً للمذهب على هذا المنهج وبنفس الأساس الذي قام عليه في نفي الاحتمال لإثبات القطعية ، فأطبق القول به عند الجميع وسارت المتون المتأخرة عليه وبنيت عليه المسائل[٤]

أما الأسباب التي كانت وراء هذا التوجه نحو منهج العراقيين الدلالي في القطعية فيعود إلى سببين :

---

[١] اللامشي ، أصول الفقه ١٢٤ ، ومن هؤلاء السمرقنديين المتأخرين محمد بن عبد الحميد الإسمندي السمرقندي المتوفى ٥٥٢هـ ، فقد ذهب في كتابه (بذل النظر في الأصول) إلى مذهب العراقيين وأخذ بمنهجهم وسار في اختياراته الأصولية عليه ، انظر : الإسمندي ، بذل النظر ٢٦٠ وما بعده ، ط١ ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، ١٩٩٢م

[٢] انظر : الدبوسي ، التقويم ٩٦ ، ١١٦

[٣] انظر: البخاري ، كشف الأسرار ١٢٨/١ ، ٥٨٧ ، السرخسي ، أصول السرخسي ١٣٢/١ ، ١٦٤

[٤] انظر : الخبازي ، المغني ٩٩ ، ١٢٥ ، الأخسيكثي ، المنتخب ١٠/١ ، ١٥ ، النسفي ، كشف الأسرار ١٦١/١ ، ٢٠٦

السبب الأول : أن الأئمة الثلاثة وخاصة البزدوي والسرخسي لم يرو أن القول بالقطعية يستلزم الميل نحو مذهب المعتزلة في نصوص الوعد والوعيد والحكم بتخليد مرتكب الكبيرة في النار ، فالذي يقول بالقطع في دلالة العام لا يلزمه أن يقول بوجوب تحقيق الوعد والوعيد على الله تعالى ولا بتخليد صاحب الكبيرة في النار .

ويلاحظ أن البزدوي والسرخسي على مذهب السمرقنديين في الاعتقاد وهي العقيدة الماتريدية[١] ، فلم يجدا هذا التلازم بين القطعية ومذهب المعتزلة في تلك المسائل لأنهم لا ينفون إمكانية تخصيص اللفظ العام بل يتشددون فيه ، ونصوص الوعيد المختلف فيها مع المعتزلة مخصوصة عندهما .

وقد بين البزدوي والنسفي[٢] أن المسائل التي يقول بها الحنفية ليست مبنية على الاعتزال وغيره ، يقول البزدوي " ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا في المبسوط[٣] وغير المبسوط على أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهب الاعتزال وإلى سائر الأهواء "[٤] ، وبين البخاري سبب تخصيص المعتزلة بالذكر فقال " لأن المعتزلة هم المدعوون أنهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من أهل الأهواء "[٥] أي أن كثير من المعتزلة وخاصة في العراق انتسبوا إلى المذهب الحنفي .

وخلاصة القول إن منهج القطعية لا يستلزم الميل إلى مذهب المعتزلة في بعض أصولهم العقدية .

السبب الثاني : وهو الأهم ، أن نفي الاحتمال – وهو أساس القول بالقطعية – يتناسب مع المرويات الفقهية لأئمة المذهب ، وأمكن تخريج منهج القطعية على هذه المرويات واعتباره أصلاً لها ، مما قوّى صحة نسبة هذا الأصل للمذهب وأنه منهج لأئمة المذهب أنفسهم .

وهذا ملحظ الدبوسي والبزدوي والسرخسي فكان سبباً في توجههم نحو منهج القطعية، وقد أفاضوا في إيراد المرويات الفقهية في كتبهم الأصولية لإثبات صحة تخريج هذا المنهج عليها ، بالإضافة إلى ملاحظتهم لبعض الإشارات الأصولية من كلام أئمة المذهب التي تشير إلى أنهم ينتهجون منهج القطعية .

---

[١] وهي عقيدة الحنفية على مر التاريخ بدءاً بالقرن الخامس
[٢] انظر النسفي ، كشف الأسرار ٨/١
[٣] المبسوط : هو أحد كتب ظاهر الرواية الستة للمرويات الفقهية لأئمة المذهب الحنفي ، وله اسم آخر (الأصل)
[٤] البخاري ، كشف الأسرار ٤٠/١
[٥] المصدر نفسه ٤٣/١

ولهذين السببين انتشر منهج العراقيين واستفاض وأخذ به الدبوسي ومن بعـده حتـى أطبق المذهب عليه ، فكان له الأثر الواضح في الاختيارات الأصولية للمذهب ، وسـنجد فـي المسائل التالية التي بنيت على هذا المنهج أن المذهب قد أخذ فيها برأي العراقيين أيضاً .

المبحث الثالث

المسألة الثالثة : تأخير البيان

البيان لغة الإظهار والتوضيح[١] ، أما اصطلاحاً فقد اختلف في حده وذلك بالنظر إلى الجهة المراد تعريفه منها وهي ثلاث كما ينص الغزالي وغيره[٢]، وليس المراد هنا تحقيق هذا الحد لطول البحث فيه وخروجه عن الغاية ، وأكتفي بإيراد حدين يحصل بهما الغرض ، فقد عرفه كثير من الحنفية بأنه " إظهار المراد للمخاطب " وهذا يومئ بأن البيان يكون بالقول فقط ، وعرفه البعض الآخر بأنه " إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي " وفيه إشارة إلى أن المبيَّن كان مشكلاً في نفسه كالمجمل والمشترك والخفي ، وكلاهما لا يدخل فيه البيان الابتدائي[٣] .

وأياً كانت الاتجاهات والفروق في حده فيمكننا تعريفه تعريفاً يفي بالغرض في هذا البحث بأنه : إظهار مراد الشارع من نص سابق بنص جديد .

والمسألة الخلافية المراد بحثها : تأخير البيان ، بمعنى هل يجوز أن يتأخر النص الجديد المبيِّن لمراد الشارع من النص السابق سواء كان النص السابق واضحاً بنفسه أم لا .

وعليه فإن المسألة ذات شقين :

الشق الأول : تأخير بيان المجمل ، أي أن يكون النص السابق مجملاً غير واضح على معناه

الشق الثاني : تأخير بيان الظاهر ، أي أن يكون النص السابق ظاهراً وواضحاً على معناه

أما الشق الأول فلا خلاف فيه بين العراقيين والسمرقنديين في جواز تأخير بيان المجمل، وفي هذا يقول الجصاص " الذي أحفظه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله جواز تأخير بيان المجمل ... وهذا الذي حكيناه عن أبي الحسن هو عندي مذهب أصحابنا "[٤] وعلل الجواز بقوله " لأنه لما لم يمكن استعمال حكمه علمنا أنه أراد منا اعتقاد وجوبه إذا كان بيَّن حكمه ولا يمتنع تكليف ذلك ،لأنه يجوز أن يعلم أن المصلحة لنا في تقدمة ذلك إلينا وتكليفنا توطين النفس على فعله عند بيانه "[٥] .

---

[١] الفيروز أبادي ، محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ)، القاموس المحيط ، ١١٨٢ باب النون فصل الباء ، ط٦ ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٨م

[٢] انظر : الغزالي ، المستصفى ٣٨/٢ ، الزركشي ، البحر المحيط ٦٤/٢

[٣] انظر : السرخسي ، أصول السرخسي ٢٦/٢ ، النسفي ، كشف الأسرار ١١٠/٢

[٤] الجصاص ، الفصول في الأصول ٤٨/٢

[٥] المصدر نفسه ٧٣/٢

ثم بين أن هذا التأخير يمتد إلى حين الحاجة إلى بيانه فلا يتأخر عنها فقال " فإذا أباح له تأخير البيان فإنما يبيحه له ما لم يؤخره إلى وقت يفوته فيه فعله "[١]

ويقول الماتريدي " واحتج بقوله {وأقيموا الصلاة} أن ظاهره يوجب خضوعاً لزم به ما أداه السمع على تأخر ماهيته وكذلك الزكاة ... فدل أن البيان يجوز تأخره عن وقت قرع الخطاب السمع ، ثم في تأخير البيان محنة المخاطب به أمر في تعلّم العلم مراد ما تضمن الخطاب "[٢] .

وبالنظر في كلامه نجد أنه يقصد المجمل وذلك من السياق والأمثلة ، ثم أورد تعليله للجواز بأنه تكليف باعتقاده مجملاً كما ورد في الخطاب حتى يرد تفصيله وذلك محنة للمكلف .

وعليه فإن كلاً من العراقيين والسمرقنديين قد اتفقوا على جواز تأخير بيان المجمل وبذات تعليل الجواز ، وقد أخذ المذهب برأيهم فقال بجواز تأخير بيان المجمل إلى حين وقت الحاجة إلى بيانه وعدّه نوعاً من أنواع البيان وهو بيان التفسير[٣].

هذا بالنسبة للشق الأول من المسألة ، أما الشق الثاني منها فهو مدار البحث ، وقبل إيراد الأقوال أشير إلى أنه يمكن معرفة مذهب كل من العراقيين والسمرقنديين فيها من خلال إدراك منهجهم الدلالي وكيفية تعامل كل منهم مع النصوص ، فإدراك المنهج يدلنا على ما يلزم من اختيارات .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٧٦/٢

[٢] الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ٢٥٢

[٣] انظر : الدبوسي ، التقويم ٢٢١ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٢٨/٢ ، البخاري ، كشف الأسرار ٢١٧/٣

المطلب الأول

مذهب العراقيين في تأخير البيان

بني مذهب العراقيين في حكم تأخير بيان الألفاظ الظاهرة على منهجهم الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها عملاً واعتقاداً ، إذ يقتضي هذا المنهج عدم جواز تأخير البيان ، بمعنى أنه مادام اللفظ ظاهر المعنى وأن احتمال غيره منقطع لعدم ورود قرينة تصرف هذا المعنى الظاهر فهو مقصود الشارع قطعاً ، فإذا جاء الشارع بلفظ ظاهر المعنى وتركنا نعمل به ونعتقد معناه الظاهر ثم بيّن لنا غير هذا المعنى فقد ألزمنا اعتقاد الشيء على خلاف مراده بالإضافة إلى عملنا بغير ما يبتغيه منا وهذا لا يجوز على الله تعالى إلا من باب النسخ لأن المعنى الأول المنسوخ مراد الشارع حقيقة ويبتغي الشارع من المكلف عمله واعتقاده لفترة ، ثم ألغى الشارع هذا المراد وألزمنا العمل والاعتقاد بالمراد الثاني فهذه الصورة جائزة على الله تعالى ، بخلاف الأولى .

وعليه فلا يجوز تأخير البيان فيما هو ظاهر المعنى وما كان هذا حاله فهو بيان نسخ ، بمعنى أن النسخ هو بيان لمدة الحكم الأول عند العراقيين ، فالنسخ عندهم أحد وجوه البيان .

ومن هنا جاء اشتراط المقارنة في الدليل المخصص إذ لا يجوز على الشارع أن يوهمنا مراده للعموم بموجب اللفظ العام ثم يتركنا نعتقده ونعمل به ثم يأتي بعد ذلك ليبين لنا أن مراد العموم غير مقصود من أصله وأنه مخصوص .

وفي بيان مذهب العراقيين بعدم جواز تأخير البيان وسببه يقول الجصاص " الذي أحفظه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله جواز تأخير بيان المجمل وامتناعه فيما يمكن استعمال حكمه ، وكذلك يجب أن يكون القول في اللفظ المطلق إذا أراد به المخاطب غير الحقيقة فغير جائز تأخير بيان مراده[١]، وهذا الذي حكيناه عن أبي الحسن هو عندي مذهب أصحابنا ... والدليل على امتناع جواز تأخير بيان ما يمكن استعمال حكمه على ما ورد فيه : أنه قد ثبت عندنا صحة القول بالعموم ووجب حمل اللفظ على الحقيقة ، فالواجب علينا إذا كان هذا اعتقاد حكم اللفظ على ما تضمنه من عموم وحقيقة ، فغير جائز إذا كان المراد به الخصوص أو المجاز تأخير بيانه عن حال الخطاب به ، لأن ذلك يوجب أن يكون قد ألزمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو

---

[١] استنبط رأي شيخه بعدم جواز تأخير بيان اللفظ المطلق قياساً على رأيه بعدم جوازه في اللفظ الظاهر وهو ما يسمى بمسألة الزيادة على النص ، وهي من المسائل الخلافية التي ترد لاحقاً في هذا البحث مما يثبت أن الاختيارات مبنية على مناهج محكمة .

به ولزوم حكمه على خلاف مراده ، وهذا لا يجوز على الله تعالى ولا على رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولأنه إذا أوجب علينا اعتقاده بنفس ظهور اللفظ على ما تضمنه من عموم أو حقيقة فقد أجاز لنا الإخبار عنه بذلك وإن كان مراده البعض أو غير الحقيقة فقد أجاز لنا الكذب لأنه إخبار عن الشيء بخلاف ما هو به ، تعالى الله عن ذلك ، فلا ينفك القائل بتأخير بيان ما هذا وصفه من أحد أمرين : إما ترك القول بالعموم والظاهر ، أو إجازة مجيء العبادة من الله تعالى باعتقاد الشيء على خلاف ما هو به والإخبار عنه بذلك وكلاهما منفيان عن الله تعالى "[١]

ثم بيّن أن النتيجة العملية لهذا المذهب اشتراط المقارنة في الدليل المخصص حيث قال "إنه غير جائز أن يتأخر عنه بيان ذلك لأنه يوجب أن يكون قد ألزمه اعتقاد العموم فيما أراد به الخصوص ... فوجب أن تكون دلالة التخصيص مقترنة بلفظ العموم "[٢]

وبين الجصاص أن ما كان هذا حاله من تأخير البيان فهو من قبيل النسخ عندهم حيث يقول " ولا يجوز أن يتأخر بيان ما كان هذا سبيله لأنه يوجب اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه من مراد الله تعالى بلفظ الآية ، فلذلك لم يجز أن يستقر الحكم عليه ثم يرد لفظ التخصيص الموجب للحكم بضده إلا على وجه النسخ "[٣]

وبين أن النسخ هنا لا يصح إلا بعد استقرار الحكم والتمكين من الفعل أيضاً حيث قال "أن يكون العموم متقدماً ويرد الخصوص بعد استقرار حكمه والتمكين من فعله فإن ذلك نسخ "[٤]

وقد عدّ الجصاص هذا النسخ وجهاً من وجوه البيان حيث قال " ومنها (وجوه البيان) النسخ وهو بيان لمدة الحكم بعد أن كان في وهمنا وتقديرنا بقاؤه "[٥].

وجملة القول إن مذهب العراقيين كما بينه الجصاص عدم جواز تأخير بيان الظاهر بعد استقرار الحكم والتمكين من الفعل وإلا كان نسخاً ، وهو وجه من وجوه البيان في مدة بقاء الحكم الأول ، وكان من نتيجة هذا المذهب اشتراط المقارنة في الدليل المخصص ، وكل هذا قائم على منهج القطعية في الألفاظ الظاهرة .

وتجدر الإشارة إلى أن المعتزلة قد ذهبوا إلى عدم جواز تأخير البيان فيما له ظاهر لذات المنهج الدلالي في القطعية ، وذهب بعضهم إلى أبعد من هذا فمنعه في المجمل[٦]

---

[١] الجصاص ، الفصول في الأصول ٤٨/٢ – ٥١
[٢] المصدر نفسه ١٩٧/١
[٣] المصدر نفسه ٣٨٣/١ – ٣٨٤
[٤] المصدر نفسه ٣٨٣/١
[٥] المصدر نفسه ٢٢/٢
[٦] انظر : أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣١٥/١ ، القاضي عبد الجبار ، المغني ٢٨/١٧ ، ٦٥

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في تأخير البيان

إن المنهج الدلالي في ظنية الألفاظ الظاهرة والتوقف في اعتقاد المراد منها الذي أخذ به السمرقنديون اقتضى منهم القول بجواز تأخير البيان فيما هو ظاهر المعنى ، لأن المذهب عندهم أن لا يعتقد فيه شيء على سبيل التعيين وإن ظهر معناه ، وإنما وجب العمل بموجبه من باب الاحتياط فقط ، حتى إذا جاء البيان متأخراً عنه ، قبل وجاز ذلك في حق الله تعالى .

يقول الماتريدي " أخذ كل آية خرجت في الظاهر على العموم وهو مرادها ثم ظهر الخصوص فهو بدء وحدوث في الأحكام والشرائع فذلك حال من جهل العواقب والنهايات تعالى الله عز وجل عن ذلك "[١]

ويفهم من هذا أن مذهب الماتريدي عدم اعتقاد العموم والظهور لأن اعتقاد العموم فيه ينبئ عن كون هذا العموم مراداً للشارع ، فإن ظهر لنا بيان آخر وهو الخصوص فيكون بدءاً وحدوثاً للأحكام ، وهذا جهل فلا يجوز على الله تعالى .

وبناء على ذلك فإن مذهب الماتريدي عدم اعتقاد ظهور المعنى على سبيل التعيين ، وبالتالي يجوز تأخير البيان فيما ظهر معناه ظهوراً واضحاً لعدم اعتقاد ظهوره .

وهذا ما نص عليه السمرقندي أيضاً في بيان مذهب السمرقنديين ، فقال " وأما تأخير بيان ما يمكن العمل بظاهره ، نحو بيان العام أن المراد منه بعضه ، ونحو بيان المطلق وأن المراد منه المقيد ... وقال أصحاب الحديث ومشايخ سمرقند بأنه جائز "[٢] ثم استدل على هذا المذهب بمنهجهم الدلالي حيث قال " احتمال الخصوص قائم في العام المطلق الخالي عن القرينة، واحتمال المجاز قائم في الخاص المطلق ، ومع احتمال المجاز والخصوص لا يثبت العلم قطعاً ، فإذا كان الاحتمال قائماً كان الاحتمال بالبيان جائزاً ، كما في المجمل ، وكما في تأخير بيان النسخ"[٣] .

ويلاحظ من كلامه أن النسخ عندهم باب من أبواب البيان عند السمرقنديين كما هو الحال عند العراقيين ويصرح بذلك السمرقندي في موضع آخر فيقول " وذكر الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي في كتابه الموسوم بمآخذ الشرائع أن النسخ في الحقيقة بيان ما انتهى ما أراد

---

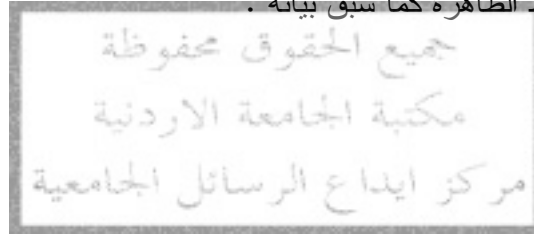
[١] الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ١٦٦

[٢] السمرقندي ، الميزان ٣٦٤

[٣] المصدر نفسه ٣٦٥

الله تعالى بالحكم الأول من الوقت ... غير أن البيان في الحكم المطلق عن الوقت بثبوت حكم مخالف له بنص مطلق قائم بنفسه متراخ عن الأول يسمى نسخاً والبيان المتراخي عن العام بتخصيص شيء منه يسمى تخصيصاً "[١] فبين أن كلاً منهما جائز ومقبول وأنهما من قبيل البيان مع الإشارة إلى الفروق بينهما ، ويفهم من كلامه أيضاً عدم اشتراط المقارنة في الدليل المخصص .

وجملة القول إن مذهب السمرقنديين –جواز تأخير البيان فيما ظهر من معاني الألفاظ– مبني على منهجهم الدلالي في ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ، وإن النسخ عندهم باب من أبواب البيان .

وتجدر الإشارة إلى كلام السمرقندي الأخير حيث جمع مذهب السمرقنديين مع مذهب أصحاب الحديث ، ويقصد بهم الشافعية ، فإن سبب اتفاقهم على الجواز التقارب في المنهج الدلالي في ظنية الألفاظ الظاهرة كما سبق بيانه .

[١] السمرقندي ، الميزان ٦٩٩ وهذا الموضع من كلامه فيه دلالة صريحة على اطلاعه على كتب أبي منصور الماتريدي الأصولية وقد أشرت إلى هذا الأمر في الفصل التمهيدي

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في تأخير البيان

استقر المذهب الحنفي على منهج العراقيين في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، ولزم هذا – بالضرورة – أن يستقر المذهب في مسألة تأخير البيان على قول العراقيين، وهو ما ذهب إليه الدبوسي[١] والبزدوي[٢] والسرخسي[٣] ، فاستقر المذهب الحنفي على عدم جواز تأخير البيان في الألفاظ الظاهرة وإلا كان نسخاً ، على الوجه الذي تم بيانه ، كما اشترطوا المقارنة في الدليل المخصص بناء على ذلك ، ثم سارت المتون المتأخرة على هذا الرأي[٤] .

وتجدر الإشارة إلى أمرين :

الأمر الأول : أن الدبوسي قد خالف العراقيين والسمرقنديين في جعل النسخ من باب البيان إلا من حيث إنه بيان لمدة بقاء الحكم في حق الله تعالى ، أما في حق العباد فهو رفع للحكم الثابت[٥] ومما قاله في ذلك " والنسخ رفع وليس ببيان "[٦] ويقول في موضع آخر " والنسخ لا يكون بياناً "[٧] ، ولهذا لم يعده من أوجه البيان الأربعة لديه[٨] .

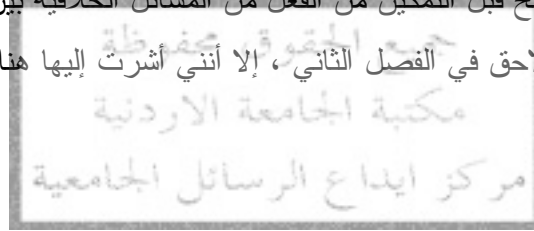
وقد تابعه السرخسي على ذلك فقال " حد البيان غير حد النسخ "[٩] ولم يجعل النسخ من أقسام البيان ، أما البزدوي فقد عد النسخ من أقسام البيان وهو بيان التبديل ثم انتهى إلى ما انتهى إليه الدبوسي فقال " وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق ... فكان تبديلاً في حقنا ، بياناً محضاً في حق صاحب الشرع "[١٠] ، ثم استقر المذهب على ما اصطلح عليه البزدوي[١١] .

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٢٢١
[٢] البخاري ، كشف الأسرار ٢٢١/٣
[٣] السرخسي ، أصول السرخسي ٢٩/٢
[٤] الأخسيكثي ، المنتخب ١٦٧/١ ، الخبازي ، المغني ٢٣٨ ، النسفي ، كشف الأسرار ١١٥/٢
[٥] الدبوسي ، التقويم ٢٢٩
[٦] المصدر نفسه ٢٢٢
[٧] المصدر نفسه ٢٢٥
[٨] المصدر نفسه ٢٢١
[٩] السرخسي ، أصول السرخسي ٣٥/٢
[١٠] البخاري ، الكشف ٣٠٠/٣
[١١] الأخسيكثي ، المنتخب ١٧٦/١ ، الخبازي ، المغني ٢٥٠ ، النسفي ، كشف الأسرار ١٣٨/٢

وأرى أن اختلاف الحنفية في تسمية النسخ بياناً أو غير ذلك من المسميات اختلاف في الاصطلاح بينهم ، إذ لم أجد فروقاً عملية أو منهجية في هذا الاختلاف ، فكان اختلافاً في الاصطلاح فقط ، إلا أن المذهب استقر على اصطلاح البزدوي .

الأمر الثاني : أن المذهب قد خالف العراقيين في جزئية من هذه المسألة ، حيث ذهب العراقيون إلى أن التأخير لا يجوز إلا من باب النسخ لأن المعنى الظاهر الأول مراد على الحقيقة عملاً واعتقاداً ، فإذا جاء بيان النسخ فلا يأتي إلا بعد استقرار الحكم واعتقاده **والتمكين من فعله** ، بينما استقر المذهب على جواز النسخ قبل التمكين من فعله ، فخالف المذهب العراقيين في اشتراطهم التمكين من فعل الحكم في النص المنسوخ وأجاز النسخ قبل الفعل و قبل التمكن من الفعل ، واكتفى المذهب باعتقاد الحكم المنسوخ وإن لم يتمكن المكلف من فعله ، وسبب ذلك أن المذهب لم ير هذا الشرط لازماً للمنهج الدلالي في القطعية ولأسباب أخرى .

وإن مسألة النسخ قبل التمكين من الفعل من المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين فكان لها بحث خاص لاحق في الفصل الثاني ، إلا أنني أشرت إليها هنا لملاحظة الترابط وكيفية ابتناء المناهج .

المبحث الرابع

المسألة الرابعة : اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص

يقصد بالمخصص المستقل " ما كان مبتدأ بنفسه غير متعلق بصدر الكلام "[١] نحو قول القائل : اكرم الرجال ثم يقول : لا تكرم زيداً ، فالقول الأول اشتمل على العموم ، بينما اشتمل القول الثاني على مخصص مستقل ، إذ إنه مبتدأ بنفسه غير متعلق بصدر الكلام الأول ، ويقابله المخصص المتصل وهو ما لم يكن كذلك ، أي ما لم يكن مبتدأ بنفسه بل متعلق بصدر الكلام .

والمخصص المتصل خمسة أنواع[٢] :

- الاستثناء : نحو قول القائل : أكرم الرجال إلا زيداً
- الصفة : نحو قول القائل : أكرم الرجال الطوال
- الشرط : نحو قول القائل : أكرم الرجال إذا حضروا
- الغاية : نحو قول القائل : أكرم الرجال إلى شهر رمضان
- بدل البعض من الكل : نحو قول القائل : أكرم بني تميم العلماء منهم

والغاية هنا تحقيق مذهب كل من العراقيين والسمرقنديين وما استقر عليه المذهب في جعل هذه الأنواع من باب التخصيص ، فمن عد هذه الأنواع أو بعضها مخصصات فمذهبه عدم اشتراط الاستقلال في الدليل المخصص ، ومن لم يجعلها من وجوه التخصيص فمذهبه اشتراط الاستقلال في الدليل المخصص .

وإن تقسيم الدليل المخصص إلى مخصص مستقل ومخصص متصل اصطلاح من السمرقنديين أو من متكلمي الشافعية ، ولم أجد هذا التقسيم عند العراقيين ولا عند المذهب ، وإن كانت مباحثه موجودة عندهم ، لكنها بغير هذا الاصطلاح ، ويغلب على ظني أن الاصطلاح متأخر عن جوهر المسألة .

وهذا الاصطلاح موجود عند أصحاب طريقة الجمع بين الحنفية والشافعية ، لأنهم راعوا في مباحثهم إيراد مباحث متكلمي الشافعية ومقارنتها بما يقابلها من مباحث الحنفية ، وإن اختلفت الاصطلاحات وترتيب المسائل وأساس النظرة إليها ، وذلك لتحقيق مذهب الحنفية فيها ، وقد أشرت إلى أثر طريقة الجمع في أصول المذهب الحنفي في الفصل التمهيدي .

---

[١] أمير باد شاه ، تيسير التحرير ٢٧١/١
[٢] ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ٢٤٩/١

وسيكون عملي هنا إيراد هذه المسألة لتحقيق مذهب العراقيين والسمرقنديين وما استقر عليه المذهب ، وإن لم يورد العراقيون والمذهب هذا الاصطلاح بعينه .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص

ذهب العراقيون إلى اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص بناء على منهجهم الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ، فإن من مقتضى هذا المنهج أن تكون العلاقة بين اللفظ العام واللفظ الخاص قائمة على المعارضة .

وبيان ذلك :

إذا ورد اللفظ العام فإنه يكون شاملاً بحكمه لجميع أفراده على وجه القطع بناء على منهج القطعية الدلالي ، حتى إذا ورد اللفظ الخاص بحكم آخر لبعض أفراد العام مخالف لحكمها الثابت باللفظ العام ، نتج عن ذلك وجود حكمين متعارضين في بعض أفراد اللفظ العام وهما حكم اللفظ العام وحكم اللفظ الخاص ، فيرفع هذا التعارض الظاهري بإجراء التخصيص في اللفظ العام حيث يسقط حكم اللفظ العام عن أفراده الذين شملهم اللفظ الخاص ، ويثبت لهم حكم اللفظ الخاص[1] .

أما ما يسمى المخصصات المتصلة (بينما يسميها الجصاص المخصوص بالذكر) التي ترد على اللفظ العام في حكمه على أفراده ، وهي الاستثناء والصفة والشرط والغاية والبدل ، فلا يستفاد منها أحكام جديدة ، وإنما هو حكم واحد مستفاد من اللفظ العام ، لكنه مقصور على بعض الأفراد أو على بعض حالاتهم .

وبالتالي فإن حكم هؤلاء الأفراد الذين لم يتعرض لهم اللفظ بالذكر لا يفهم من النص لأن النص لم ينطق به .

وينتج عن ذلك أن الأفراد الذين تعرض لهم النص بالذكر لا يمكن وصف حكمهم بأنه مخصوص ، لأن ما يقابلهم من أفراد غير مذكورين في النص ولم يشملهم النص أصلاً ، كما أن التخصيص لا يرد إلا على أفراد يشملهم النص العام ، فيخرج الدليل المخصص بعض أفراد اللفظ العام من حكمه عليهم إلى حكم آخر غيره ، وبهذا يبطل أن يكون المستفاد مما يسمى المخصصات المتصلة تخصيصاً .

---

[1] لم يورد الجصاص مصطلح المعارضة في بيانه لطريقة عمل الدليل المخصص ، لكنه يذكر معناه الذي بينته في مواضع كثيرة ،انظر : الجصاص ، الفصول ٢٤٥/١ ، ٢٩٦

وبعبارة أخرى ، إن النص العام الذي ورد فيه استثناء أو صفة لأفراده أو نحوه من (المخصصات المتصلة) لا يُثبت حكمين متعارضين يوجبان التخصيص بينهما ، وإنما ثبت من هذا النص حكم واحد للأفراد المذكورين ، وسكت عن حكم الأفراد غير المذكورين .

ولتوضيح الفرق أضرب المثال التالي :

إن قول القائل : اكرم الرجال ، ثم يبين بعد ذلك بقوله : لا تكرم زيداً ، فإن العراقيين يقولون إن القول الأول عام والثاني خاص ، فهما نصان مختلفان اشتملا على حكمين متعارضين، فالأول أوجب الإكرام لجميع الرجال ومنهم زيد ، والثاني منع إكرام زيد ، فيحمل العام على الخاص ، أي يخصص العام ضمن شروطهم المعهودة .

أما قول القائل : اكرم الرجال إلا زيداً ، فهو حكم واحد ، وهو وجوب الإكرام في القدر الباقي بعد الاستثناء ، أما المستثنى وهو زيد فليس فيه حكم بإثبات أو نفي للإكرام .

وعليه فإن الاستثناء عندهم هو تكلم بالباقي بعد الاستثناء ، ولا يثبت للمستثنى حكم[(١)] .

وكذلك الحال في باقي الأنواع – الصفة والغاية والشرط والبدل – فقول القائل : اكرم الرجال الطوال أو إلى شهر رمضان يدل على الإكرام لكل رجل طويل أو إلى شهر رمضان ، وهو حكم واحد وليس حكمين (أي ليس حكماً عاماً في كل الرجال ثم خاصاً في الطوال أو إلى شهر رمضان) فالنص لا يدل على حكم القصار أو ما بعد شهر رمضان ، وعليه فالمعارضة غير موجودة أصلاً ، فلم تكن من باب التخصيص في شيء .

وقد رد الجصاص عد (المخصصات المتصلة) من باب التخصيص عندما تكلم عن دليل الخطاب أو ما يسمى مفهوم المخالفة ، حيث بين أن حكم المخصوص بالذكر مقصور عليه، ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه .

وبين أن هذا ليس من باب العام الذي ورد عليه دلالة التخصيص لأن العام يبقى حكمه في غير المخصوص ، فحكمه جار في باقي أفراده ، أما الأفراد المخصوصون عن اللفظ العام فلهم حكمهم الخاص بدلالة التخصيص ، وبالتالي فهما حكمان متعارضان ، وهذا بخلاف دليل

---

(١) لم يذكر الجصاص رأيه صراحة في حكم المستثنى بإثبات أو نفي أو سكوت عنه ، لكن المسألة متفق عليها عند الحنفية ، وقد استنبط محقق أصول الجصاص د.عجيل النشمي رأي الجصاص من بعض كلامه عن الاستثناء ولكني أراه غير واضح في الدلالة عليه ، انظر : الجصاص ، الفصول ٢٦٧/١ ، إلا أن الأنسب أن يستنبط رأيه من خلال كلامه عن مفهوم المخالفة حيث لم يعط للمسكوت عنه حكماً يخالف المنطوق كما سأبين ، وقد أورد الدبوسي حكم المستثنى وبين أنه لا يثبت فيه شيء ونسب هذا الرأي إلى المتقدمين ، انظر الدبوسي ، التقويم ١٤٩

الخطاب لأنه لا يفهم منه شيء سوى حكم المخصوص بالذكر ، وأن ما عداه لا دلالة علي حكمه من اللفظ ، وبالتالي فهو حكم واحد لا حكمان لأن الثاني مسكوت عنه فلا يفهم من النص[١]

وهذا صريح في أن (المخصصات المتصلة) ليست من قبيل التخصيص عند العراقيين لأنها تعود في حقيقتها إلى مفهوم المخالفة ، ولذا فإن الشافعية عندما أخذوا بمفهوم المخالفة جاز عليهم أن يجعلوا المخصصات المتصلة من باب التخصيص[٢] .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الجصاص أورد باباً في كتابه سماه " الوجوه التي يقع بها التخصيص "[٣] وكانت عنده أربعاً وهي القرآن والسنة الثابتة (أي المتواترة والمشهورة) والإجماع ودلالة العقل ، فيلاحظ أنه لم يورد أياً من الأنواع السابقة من (المخصصات المتصلة) كما يلاحظ أيضاً أن هذه الوجوه مستقلة مبتدئة بنفسها ولا يتعلق بها صدر الكلام .

وقد ذكر الجصاص عبارة تشير إلى اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص وذلك في معرض كلامه عن التفرقة بين الاستثناء ودلالة التخصيص حيث قال " واختلافهما مرجعه أن الاستثناء لفظ متصل بالجملة ، ودلالة الخصوص ليست بلفظ متصل بها "[٤].

وجملة القول إن العراقيين لا يجعلون (المخصص المتصل) من باب التخصيص لأنه لا يثبت فيه إلا حكم واحد وهو حكم المخصوص بالذكر ، أما خلافه فلا حكم له من النص بل مسكوت عنه ، وعليه فليس هنالك معارضة .

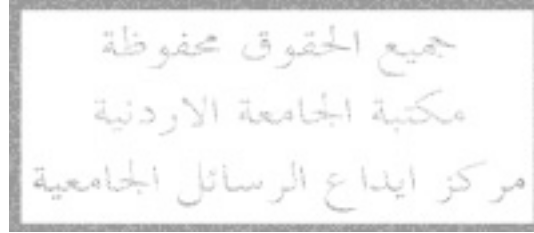
وبالتالي فإن نسبة اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص إلى العراقيين نسبة صحيحة، إذ إن هذا الشرط لازم منهجهم في جعل التخصيص قائماً على المعارضة ، ولا تتحقق المعارضة إلا بمخصص مستقل .

والنتيجة العملية لهذا الشرط عند العراقيين أن الدليل المخصص يغير من دلالة اللفظ العام لوجود المعارضة بين موجبه وبين موجب اللفظ الخاص ، ولخروج الأفراد الذين شملهم اللفظ الخاص عن شمول اللفظ العام لهم ، فأصبحت بذلك دلالة العام ظنية.

أما اللفظ العام الذي اتصل به شيء من (المخصصات المتصلة) فلا يثبت فيه إلا حكم

---

[١] انظر : الجصاص ، الفصول ٢٨٩/١ ، ومن هذا الموضع يمكن استنباط رأي الجصاص في حكم المستثنى أنه مسكوت عنه ولا يثبت له حكم بخلاف الباقي بعد الاستثناء ، أما الموضع الذي استنبط د.عجيل النشمي هذا الرأي فغير واضح الدلالة عليه (راجع الهامش السابق)

[٢] انظر الترابط بين المبحثين عند الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ٣٠٩/٢ – ٣١٤ ، ٧٢/٣ ، وعند الغزالي ، المستصفى ١٥٥/٢ ، ١٩٦ ، ٢١٠

[٣] الجصاص ، الفصول ١٤٢/١

[٤] المصدر نفسه ٢٥٢/١

واحد للمخصوص بالذكر فلا تتحقق المعارضة ، وبالتالي تبقى دلالة اللفظ العام قطعية على أفراده وشمولهم بحكمه بلا تغير فيها .

وهذه النتيجة العملية لم يذكرها الجصاص ولكنها نسبة صحيحة إلى العراقيين ولازمة لمذهبهم وبناء صحيح على منهجهم الدلالي ، ولهذا نسبها إليهم ابن الهمام حيث قال "(وأما اشتراط الاستقلال) في المخصص (فلتغير دلالته) أي لأجل تغير دلالة العام من القطع (إلى الظن) ... وهذا يفيد أن اقتران العام بغير مستقل كالاستثناء وبدل البعض لا يخرجه من القطعية إلى الظنية "[١]

[١] ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ٢٤٨/١ ، ما بين الأقواس كلام ابن الهمام ودونه كلام الشارح

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص

نص علاء الدين السمرقندي على تقسيم المخصصات إلى نوعين : المخصصات المتصلة والمخصصات المنفصلة (أي المستقلة) ، أما المتصلة فهي عنده أربع : الصفة والشرط والغاية والاستثناء[١] ، وعليه فإن اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص ليست مذهباً للسمرقنديين بل إن المخصصات المتصلة نوع من نوعي التخصيص عندهم .

وأساس مذهب السمرقنديين في عدم اشتراط الاستقلالية نظرتهم إلى التخصيص بأنه ليس من قبيل المعارضة بل من قبيل البيان ، لأن دلالة العام عندهم ظنية من الابتداء فجاز بيان المراد منه بمتصل أو منفصل ، بمقارن أو متأخر .

يقول علاء الدين السمرقندي في معرض رده على العراقيين في استدلالهم على اشتراط الاستقلالية " ولأن هذا الكلام إنما يستقيم ممن يدعي عمل دليل الخصوص بطريق المعارضة وهذه الأشياء الأربعة (أي أنواع المخصصات المتصلة التي ذكرتها عنه سابقاً) لا تستقل بنفسها فلا يجوز أن تعمل بطريق المعارضة ، ولكن القول بطريق المعارضة فاسد ... فيجب القول بطريق البيان ضرورة وهذه الأشياء تصلح بياناً فيصلح مخصصاً "[٢] .

والسبب في نظرة السمرقنديين إلى التخصيص على أنه بيان وليس معارضة ، وبالتالي عدم اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص ، منهجهم الدلالي في ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ، حيث يقول ابن الهمام في ذلك "(وأما اشتراط الاستقلال) في المخصص (فلتغير دلالته) أي لأجل تغير دلالة العام من القطع (إلى الظن لا يحتاجه القائل بظنيته من الحنفية) كأبي منصور ومن معه[٣] لكون دلالته ظنية بدون التخصيص عنده "[٤]

فيلاحظ من كلام السمرقندي وابن الهمام أن منهج الظنية أدى إلى إعمال النصوص بطريق البيان ، فلم تكن هناك حاجة للنظر إلى كونها متعارضة لوجود الظنية والاحتمال ابتداء .

وبمعنى آخر : إن دلالة اللفظ العام ظنية ومحتملة للتخصيص ابتداء ، فإذا ورد الدليل المخصص كان بياناً محضاً ولم يكن معارضاً لدلالة العام وشموله لأفراده ، فالعام يبقى على

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٣٠٩

[٢] المصدر نفسه ٣١١

[٣] أي السمرقنديون

[٤] ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ٢٤٨/١

عمومه سواء شمل جميع أفراده أو قصر عن بعضهم بدلالة التخصيص ، ولهذا فإن كل دلالة أخرجت بعض أفراد العام عن حكمه تعد مقبولة لديهم ، وتعد تخصيصاً سواء كانت متصلة أو منفصلة ، مقارنة أو متأخرة .

وعليه فإن مذهب السمرقنديين عدم اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص كما هو الحال في عدم اشتراط المقارنة .

تناقض مذهب السمرقنديين

قد كان لازماً على مذهب السمرقنديين في جعل (المخصصات المتصلة) من باب التخصيص ، أن يقولوا بمفهوم المخالفة حتى ينتظم منهجهم الدلالي ، كما هو الحال عند الشافعية الذين قالوا بالمسألتين ، إلا أن علاء الدين السمرقندي نص على أن مذهبهم عدم حجية مفهوم المخالفة[١] كما هو حال المذهب الحنفي كله .

ونص في موضع آخر أن مفهوم المخالفة ليس من باب التخصيص حيث قال " دليل الخطاب وما يشبهه لا يقبل التخصيص "[٢] .

وقد حاول توجيه اللفظ العام المخصوص بأن له حكماً واحداً مستفاداً من النص العام بعد تخصيصه ، أي أن اللفظ العام لا يبقى عاملاً في الباقي ولا يستفاد من اللفظ حكم في الباقي وأن الخاص ليس عملية إخراج وليس هناك خارج ومخرج منه ، وذلك ليتجنب الأخذ بمفهوم المخالفة الذي يعطي حكماً آخر مخالفاً لمنطوق اللفظ .

يقول السمرقندي في توجيه هذا الرأي (النص رقم ١) " **قوله : إن بعد الخصوص يجب أن يبقى اللفظ العام عاملاً في الباقي ، فليس كذلك** ، فإن قوله { فاقتلوا المشركين } [التوبة–٥] موجبه وجوب قتل جميع المشركين مطلقاً .

ثم إذا خص منه أهل الذمة **لم يبق العام عاملاً** في إباحة قتل المشركين مطلقاً لأنه يؤدي إلى التناقض ، **ولكن بدليل الخصوص صار العام مقيداً بوصف** الحراب ، **فيكون عاماً يراد به الخاص** وهو قتل المشركين المحاربين من الابتداء كما في هذه الفصول : يصير الكلام متناولاً للموصوف بالصفة فلا فرق بينهما(أي المنفصل والمتصل) في المعنى .

وتبين بهذا أن الخصوص ليس هو إخراج بعض ما يتناوله العام لفظاً ، بل هو إثبات اللفظ خاصاً من الابتداء بإثبات زيادة قيد في العام فيكون المراد من النص هو العام

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٤٠٥
[٢] المصدر نفسه ٣٠٦

المخصوص بصفة المقيد بقيد ، كأنه قال : اقتلوا المشركين المحاربين ، فلم يكن غير المحاربين مراداً بهذا النص من الابتداء "[١]

وقد عجبت كثيراً من هذا الكلام ، وخاصة من إمام كعلاء الدين السمرقندي ، فهذا الكلام يحمل تناقضاً منهجياً لأنه يعمم هذا التوجيه على نوعي المخصصات لديه .

وفي المقابل يبين السمرقندي في مسألة حجية العام المخصوص أن العام يبقى عاملاً في الباقي ويحتج به ويعطي حكماً مخالفاً لحكم الخاص ، وهذا ما نص عليه هو نفسه وبنفس المثال السابق حيث يقول (النص رقم ٢) " **إذا كان المخصوص معلوماً فيبقى (أي العام) حجة** ، لأن النص العام يتناول كل واحد من الأفراد كأنه نص عليه على ما ذكرنا ، **فإذا خص منه شيء معلوم يبقى الباقي داخلاً تحته بيقين** ، فإنه إذا قال : اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة ، فإذا خرج أهل الذمة يبقى اللفظ في الباقي قطعاً "[٢] .

ويقول في تعريف التخصيص (النصوص رقم ٣) " **هو إخراج بعض ما يتناوله ظاهر النص** "[٣] ويقول في تعريف المخصوص " هو اسم لما خص من النص العام **أي أخرج منه بعدما كان داخلاً فيه** من حيث ظاهر اللغة "[٤] ، أما المخصوص منه " فهو **النص العام الذي أخرج منه بعضه** "[٥]

فيلاحظ كلامه في (النص رقم ٢) أنه أعمل العام في غير أهل الذمة ، فيجب بذلك قتالهم ومنع قتال أهل الذمة بالنص المخصص ، أي أنهما حكمان لا حكم واحد وأن العام يعمل في الباقي ، فكيف يكون العام في كلامه في (النص رقم ١) غير عامل في الباقي وهنا في (النص رقم ٢) العام عامل فيه .

أما كلامه في (النص رقم ٣) فينص صراحة على أن التخصيص إخراج بعد دخول في العام أي أن هناك خارج ومخرج منه ، بينما صريح كلامه في (النص رقم ١) أن الخصوص ليس إخراج بل إثبات من الابتداء .

وجملة القول إن علاء الدين السمرقندي قد حاول في كلامه (النص رقم ١) توجيه قبول السمرقنديين المخصص المتصل من باب التخصيص بما يتوافق مع قولهم بعدم حجية مفهوم المخالفة ، لكن أدي به إلى التناقض في مبدأ عمل الدليل المخصص عنده .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٣١٢
[٢] المصدر نفسه ٢٩٢
[٣] المصدر نفسه ٢٩٩
[٤] المصدر نفسه ٢٩٩
[٥] المصدر نفسه ٢٩٩

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص

أخذ الدبوسي بمذهب العراقيين ووافقهم فيما ذهبوا إليه في منهجهم الدلالي وفي مبدأ عمل الدليل المخصص بطريق المعارضة بين حكم العام وحكم الخاص ، بخلاف المخصوص بالذكر (المخصص المتصل) الذي لا يفهم منه إلا حكم واحد ، أما ما عداه فلا يستفاد من النص لعدم حجية مفهوم المخالفة ، وعليه فلم يكن من قبيل التخصيص .

كما اتفق الدبوسي معهم في النتيجة العملية لاشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص بتغير دلالة اللفظ العام من القطعية إلى الظنية لتحقق المعارضة ، أما المخصوص بالذكر فلا تتغير دلالته .

لكن الدبوسي كان أبين في عباراته من الجصاص في بيان عمل الدليل المخصص بطريق المعارضة ، فهو الذي أوجد اصطلاح المعارضة بين حكمي العام والخاص ، وذلك للتفريق بينه وبين المخصوص بالذكر (المخصص المتصل) حيث قال " التخصيص لا يكون تخصيصاً إلا بنص آخر معارض للأول في حكمه مبين أن العام لم يرد به ما يتناوله الخاص من غير تعرض للفظ العام بل مغير للحكم "[1] وعليه فإن نسبة اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص إلى الدبوسي نسبة صحيحة وإن لم يصرح بذلك ، كما هو الحال عند العراقيين لاتفاق المنهج والمبدأ في عمل المخصص .

والأمر ذاته عند البزدوي والسرخسي بلا فرق في نسبة المسألة إليهما لذات المنهج ، وبهما استقر المذهب وسارت المتون المتأخرة عليه .

---

[1] الدبوسي ، التقويم ١٥٢

المبحث الخامس

المسألة الخامسة : الزيادة على النص

بحث الحنفية مسألة الزيادة على النص هل تعتبر نسخاً أو بياناً ، أي إذا ورد نص بحكم في حادثة ، وورد نص آخر في ذات الحادثة يثبت فيها حكماً مشتملاً على الحكم الذي أثبته النص الأول مع زيادة فيه ، فهل تقبل هذه الزيادة على سبيل البيان المطلق ، أو لا تقبل إلا على سبيل النسخ أي لا بد من توفر شروط النسخ لقبولها .

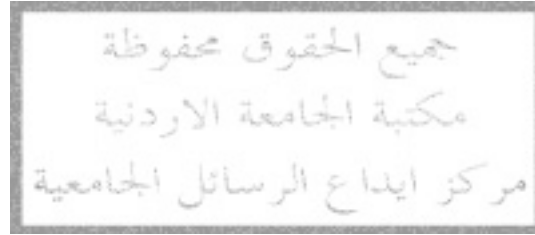
ولتوضيح المسألة عندهم أذكر بعض أمثلتها :

- زيادة اشتراط النية في الوضوء بخبر الواحد على قوله تعالى { فاغسلوا وجوهكم وأيديكم } [المائدة – ٦]
- زيادة فرض قراءة الفاتحة في الصلاة بخبر الواحد على قوله تعالى { فاقرؤوا ما تيسر من القرآن } [المزمل – ٢٠]
- زيادة فرض الطهارة في الطواف بخبر الواحد على قوله تعالى { وليطوفوا بالبيت العتيق } [الحج – ٢٩]
- زيادة التغريب (النفي) في حد الزنى لغير المحصن بخبر الواحد على الجلد في قوله تعالى { فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة } [النور – ٢]
- زيادة اشتراط ضمان السارق للمال المسروق بخبر الواحد على حد القطع في قوله تعالى { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما } [المائدة – ٣٨]

فالنصوص الأولى بينت حكم الحادثة ثم جاء نص آخر وغير الحكم على وجه الزيادة فيه من غير إبطال أو نقصان ، فهل تحمل الزيادة على وجه النسخ أو على وجه البيان ؟

ويلاحظ أن الفارق بين الوجهين لا يكمن في النتيجة العملية إذ إنهما يثبتان نتيجة عملية واحدة وهي إثبات الحكم بزيادته ، لكن الفارق يكمن في سبيل الإثبات ، فسبيل النسخ يختلف عن سبيل البيان .

وقد ألحق الحنفية صورة أخرى لهذه المسألة وهي زيادة قيد الإيمان في الرقبة في كفارة القتل الخطأ في قوله تعالى { فتحرير رقبة مؤمنة } [النساء – ٩٢] على مطلق الرقبة في كفارة الظهار في قوله تعالى { فتحرير رقبة } [المجادلة – ٣] وفي كفارة اليمين في قوله تعالى { أو تحرير رقبة } [المائدة – ٨٩] .

وهذه الصورة وإن لم تكن في حقيقتها زيادة على النص لاختلاف محل الحكم (الحادثة) إلا أنها تلتقي معها في حمل المطلق على المقيد ، فإن من صور الزيادة على النص حمل مطلق النص الأول على المقيد في النص الثاني ، كما في تقييد القراءة بالفاتحة في الصلاة بخبر الواحد على إطلاق النص الأول بما تيسر من القرآن، وسأبين ذلك بالتفصيل عند عرض المذاهب وبيان المناهج عند كل من العراقيين والسمرقنديين إذ إنها من المسائل الخلافية بين المدرستين .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في الزيادة على النص

بين الجصاص مذهب العراقيين في حكم الزيادة على النص بشكل واضح وجلي ونسبه إلى شيخه الكرخي حيث قال " إن الأصل في ذلك عندنا وفي أمثاله من نحو شرط النية بالماء وما جرى مجراه من إثبات زيادة لا ينبئ عنها اللفظ ولا ينتظمها ، فإن ذلك عندنا ليس بتخصيص ، وإنما هو زيادة في النص ، والزيادة في النص توجب النسخ فلا يجوز أن يزاد فيه إلا بمثل ما يجوز به نسخه ، وكذا كان يقول شيخنا أبو الحسن رحمه الله في ذلك وفي نظائره"(١)

وقد نسبه في موضع آخر إلى أئمة المذهب المتقدمين حيث قال في معرض حديثه عن تأخير البيان " وهذا الذي حكيناه عن أبي الحسن هو عندي مذهب أصحابنا لأنهم يجعلون الزيادة في النص نسخاً إذا وردت متراخية عنه ولا يجوزونها إلا بمثل ما يجوز به النسخ نحو إيجاب النفي مع الجلد وشرط الإيمان في رقبة الظهار والنية في الطهارة وما يجري مجرى ذلك "(٢)

ومذهبهم هذا مستقيم تماماً مع منهجهم الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ومبني عليه ، إذ إن القول بمنهج القطعية يلزم اعتقاد المعنى الظاهر من اللفظ مراداً لله تعالى ، فورود الزيادة في الحكم على سبيل البيان يدل على أن الأول لم يكن مراد الله تعالى ابتداء ، وهذا يتناقض مع منهج القطعية ، فلم تقبل الزيادة على سبيل البيان .

أما على سبيل النسخ فتصح الزيادة ، ذلك أن حقيقة النسخ وجود حكمين مرادين لله تعالى ، فالأول منهما (الحكم المنفرد عن ذكر الزيادة) مراد لله تعالى على الحقيقة لكن إلى أجل ينتهي بورود الحكم الثاني (الحكم مع زيادته) ، فكون الحكم الأول محدوداً بأجل لا ينفي كونه مراداً لله تعالى في أجله المحدود .

ولم يقف العراقيون عند هذا الحد في عملهم بمنهج القطعية بل ذهبوا إلى نسخ الزيادة بالنص المنفرد عن ذكرها في حالة ورود الزيادة قبله ، أي أن المتأخر ينسخ المتقدم منهما أياً كان ، وفي هذا يقول الجصاص " إن الزيادة في النص يوجب نسخه إذا وردت بعد استقرار حكمه ، وكذلك النص إذا ورد منفرداً عن ذكر الزيادة بعد ذكر الزيادة مع النص واستقرار حكمها فإنه يكون ناسخاً للزيادة "(٣)

---

(١) الجصاص ، الفصول ٢٢٧/١
(٢) المصدر نفسه ٤٨/٢
(٣) المصدر نفسه ٢٧٨/٢

ويقول أيضاً " ولا فرق بين ورود النص منفرداً عن ذكر الزيادة في كونها ناسخاً للنص المتقدم له المعقود بذكر الزيادة وبين ورود الزيادة بعد ورود النص المنفرد عنها "[١]

وبهذا نجد أن العراقيين بنوا هذه المسألة على منهجهم الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها .

ويشترط العراقيون لصحة النسخ بين النص وزيادته شرطين :

الشرط الأول : استقرار الحكم الأول ، وهذا واضح من قول الجصاص السابق " بعد استقرار حكمه " أي أن تكون الزيادة متأخرة ومتراخية عن النص المنفرد عن الزيادة حيث يستقر الحكم الأول ثم ترد الزيادة عليه ، كما هو الحال في قولهم بعدم جواز تأخير البيان إلا على سبيل النسخ ، ولذات العلة هناك وهي عدم جواز ورود النص واعتقاد حكمه مراداً لله تعالى واستقراره ، ثم ورود البيان بنص آخر يخالف ما أمرنا باعتقاده مراد الله تعالى في الابتداء ولو على وجه الزيادة فيه إلا على سبيل النسخ .

وعليه فإن مسألة الزيادة على النص فرع لمسألة تأخير البيان فكلاهما لا يجوزان إلا على سبيل النسخ .

وقد أورد الجصاص مسألة الزيادة على النص وجعلها صورة من صور تأخير البيان ، وأنها لا تكون إلا من باب النسخ إن وردت متأخرة ، حيث قال " الذي أحفظه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله جواز تأخير بيان المجمل وامتناعه فيما يمكن استعمال حكمه ، وكذلك يجب أن يكون القول في اللفظ المطلق إذا أراد به المخاطب غير الحقيقة ، فغير جائز تأخير بيان مراده ، وهذا الذي حكيناه عن أبي الحسن هو عندي مذهب أصحابنا لأنهم يجعلون الزيادة في النص نسخاً إذا وردت متراخية عنه ولا يجوزونها إلا بمثل ما يجوز به النسخ "[٢]

أما إذا وردت الزيادة مقارنة للنص فتكون بياناً له ولا تسمى زيادة أصلاً ، بل هو خطاب واحد بمجموعه ، يقول في ذلك " إذا وردا معاً لا يكونان زيادة في النص وإنما يكون المذكور جميع النص ، لأن ما جمعه أمر واحد وخطاب واحد لا يصح أن يقال إن بعضه زيادة في بعض ، وإنما الزيادة في النص أن يرد النص مفرداً عن ذكر الزيادة ثم ترد الزيادة منفصلة عن خطاب النص ... فأما أن يردا معاً فهذا غير ممتنع ولا يكون زيادة ... والزيادة إذا وردت مع النص في خطاب واحد فليس بنسخ "[٣]

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٧٩/٢
[٢] المصدر نفسه ٤٨/٢
[٣] المصدر نفسه ٢٨١/٢

ويلزم من ذلك أيضاً أن لا يسمى نص الزيادة زيادة إلا أن يكون مستقلاً عن النص المنفرد عن ذكرها ، يقول الجصاص " إن الزيادة إن وردت متصلة بالنص معطوفة عليه كاتصال الاستثناء بالجملة فإنهما جميعاً يستعملان ، فيكون النص مستعملاً بالزيادة الواردة معه"(١) .

الشرط الثاني : المساواة في الثبوت بين النص وزيادته ، فإن كان النص ثابتاً على وجه القطع ، فلا يجوز نسخه بزيادة ثابتة على وجه الظن ، فإذا ورد النص من الكتاب أو السنة الثابتة (أي المتواترة أو المشهورة) فلا تجوز الزيادة عليه إلا من الكتاب أو السنة الثابتة ، أما إذا وردت الزيادة بخبر الآحاد فلا يجوز النسخ بها ويعمل بالنص بمطلقه ولا يعمل بالزيادة ، وفي هذا يقول الجصاص " إذا كان ورود النص من جهة توجب العلم بموجبه نحو أن يكون نص الكتاب أو سنة ثابتة بالنقل المستفيض وكان ورود الزيادة من جهة أخبار الآحاد فإنه لا يجوز إلحاقها بالنص الثابت بالكتاب أو بالنقل المستفيض ، لأن الزيادة لو كانت ثابتة موجودة مع النص لنقلها إلينا من نقل النص ، إذ غير جائز أن يكون المراد إثبات النص معقوداً بالزيادة فيقتصر النبي عليه السلام على إبلاغ النص منفرداً منها ، فواجب إذن أن يذكرها معه ، ولو ذكرهما معاً لنقل الزيادة من نقل النص ... فامتنع من أجل ذلك إلحاق الزيادة بالنص من جهة توجب العلم بنقل الكافة إياها ، فلا تخلو حينئذ الزيادة الواردة من جهة الآحاد إن كانت ثابتة من أن تكون قبل النص أو بعده ، فإن كانت قبله فقد نسخها النص المطلق عارياً من ذكر الزيادة ، وإن كانت بعده فهذا يوجب نسخ الآية وغير جائز نسخ الآية بخبر لا يوجب العلم "(٢)

وأما إن كان النص ثابتاً على وجه الظن بخبر الآحاد فتجوز الزيادة عليه بخبر الآحاد على سبيل النسخ لتساويهما في الثبوت ، وفي هذا يقول الجصاص " وأما إذا كان ثبوت النص من جهة أخبار الآحاد فإنه جائز إلحاق الزيادة به بخبر الواحد على الوجه الذي يجوز نسخه به"(٣) .

وجملة القول إن حكم الزيادة على النص نسخ عند العراقيين إذا كانت الزيادة متراخية عن النص ومساوية له في الثبوت ، أما إن كانت مقارنة فهي بيان له ويعملان جميعاً على أنهما خطاب واحد بمجموعهما ، وإن كانت الزيادة غير مساوية للنص المنفرد عنها فلا تقبل هذه

---

(١) الجصاص ، الفصول ٣١٥/٢

(٢) المصدر نفسه ٣١٥/٢ ولهذا ذهب الحنفية إلى عدم اشتراط النية في الوضوء والطهارة في الطواف وقراءة الفاتحة في الصلاة وضمان المال المسروق والنفي للزاني غير المحصن لأنها زيادات ثبتت بخبر الآحاد ولا يجوز النسخ بها لظاهر القرآن الكريم

(٣) المصدر نفسه ٣١٨/٢

الزيادة عندهم ويعمل بالنص وحده ، ومبنى هذا كله المنهج الدلالي في قطعية دلالـــة الألفـــاظ الظاهرة على معانيها .

التحقق من توفر الشرطين

يتبين لنا أن العراقيين حكموا على مسألة الزيادة على النص بأنهـــا نـــسخ عنـــد تـــوفر الشرطين ، فإن تخلف أحد الشرطين أو كلاهما لا يتحقق النسخ ويكون حكمهما على ما ســـبق بيانه ، ويلاحظ أن اشتراط المساواة في الثبوت يسهل التحقق من توفره أو عدم توفره .

أما اشتراط استقرار الحكم الأول أي التراخي بين النص وزيادته ، فقد لا يمكن التحقق من توفره أو عدمه في حالة الجهل بالتاريخ بينهما ، وعندها لا يمكن الحكم على الزيادة بأنهـــا ناسخة للنص ، إذ إن مبدأ عمل النسخ بين النصوص يقوم على معرفة المتقدم مـــن المتـــأخر ، فالمتأخر ناسخ والمتقدم منسوخ ، فإذا لم يعلم تاريخهما لا يمكن التحقـــق مـــن تـــوفر اشـــتراط التراخي أو عدمه ، وعليه فلا يجوز القول فيه بالنسخ فكان للعراقيين فيه سبيل آخر وهو عندهم على حالتين :

الأولى : إذا كان أحدهما قطعي الثبوت والآخر ظني الثبوت ، فيعمل بالقطعي منهما أياً كـــان ، لأن القطعي منهما إن كان متأخراً كان ناسخا للآخر ويعمل به وحده ، وإن كان متقدماً فلا يجوز نسخه بما لا يوجب العلم .

الثانية : إذا تساويا في الثبوت فكانا قطعيين أو ظنيين ، ولا يعلم تاريخهما ، فيستدل بالأصـــول من عمل السلف أو النظر والاجتهاد ، فإن شهدت الأصول على إعمالهما ، ثبتا جميعاً أي يثبت النص مع زيادته ، وإن شهدت على إعمال النص وحده دون الزيادة أو على إسقاط الزيادة وجب ترك العمل بها ، وإن لم يكن في الأصول ما يشهد على أي شيء من ذلك وجب إثباتهمـــا معـــاً والعمل بالنص مع زيادته .

ويبين الجصاص هذه الحالة فيقول " ونذكر الآن حكم الزيادة إذا وردت وقد ورد النص منفرداً عنها ولا نعلم تاريخهما ، فنقول إن الزيادة إن كانت وردت من جهة ثبت النص بمثلهـــا فإن طريقه الاستدلال بالأصول ، فإن شهدت الأصول من عمل السلف أو النظر على ثبوتهمـــا معاً أثبتناهما ، فإن شهدت بالنص منفرداً عنها أثبتناه دونها ، وإن لم يكن في الأصول دلالة على إسقاط حكم الزيادة وإثبات النص دونها فالواجب أن يحكم في ذلك بورودهما معاً ... وكذلك إذا

وردت الزيادة والنص ولم نعلم تاريخهما ولا مع أحدهما دلالة من الأصول ولا استعمال النـــاس للنص دون الزيادة ، فالحكم بورودهما معاً واجب ، فيكون النص ثابتاً بزيادته "(١)

وبهذا يتبين أن مذهب العراقيين في الزيادة على النص أنها نسخ في الأصل لكن تـــرد أحياناً على وجه البيان في حالات محدودة ، وأحياناً تُرد الزيادة ويعمل بالنص وحده في حالات أخرى على التفصيل السابق .

وينبغي الإشارة بعد ذلك إلى مسألة حمل المطلق على المقيد لتعلقها المباشر بهذه المسألة وتحقيق مذهب العراقيين فيها .

حمل المطلق على المقيد عند العراقيين

أورد الأصوليون مسألة حمل المطلق على المقيد وذكروا لها صوراً متعددة حسب اتحاد أو اختلاف السبب أو الحكم أو الموضوع ، ولم يورد الجصاص هذه المسألة ولـــيس للعـــراقيين فيها مذهب صريح ، إلا أنها تتعلق إلى حد كبير بمسألة الزيادة على النص ، فكلا من المسألتين لها صور متعددة ، لكنهما تلتقيان في صورتين :

الصورة الأولى : إذا كان الإطلاق والتقييد في الحكم ، وكان النص المطلـــق والـــنص المقيـــد متحدين في الحكم والموضوع

الصورة الثانية : إذا كان الإطلاق والتقييد في الحكم ، وكان النص المطلـــق والـــنص المقيـــد متحدين في الحكم ومختلفين في الموضوع

وفيما يلي تفصيل ذلك :

الصورة الأولى : تعود هذه الصورة إلى كونها من صور الزيادة على النص ، فإذا ورد نـــص بحكم مطلق في حادثة ، وورد نص آخر في ذات الحادثة وبذات الحكم لكنه قيد بقيد ، فهل يحمل المطلق على المقيد ؟

إن مذهب العراقيين في هذه الصورة ذات التفصيل السابق كله في مسألة الزيادة علـــى النص لأن القيد في حقيقته زيادة على النص المطلق ، فهل تحمل زيادة القيد على وجه البيان أو النسخ ؟

وخلاصة القول إذا توفر شرطا التراخي والمساواة في الثبوت فأن المقيد يكون ناســـخاً للمطلق عملاً بمنهج القطعية ، فإن وردا معاً يحمل المطلق على المقيد على سبيل البيـــان ، وإن

---

(١) الجصاص ، الفصول ٣١٥/٢

كان أحدهما قطعي الثبوت والآخر ظني الثبوت يعمل بالقطعي دون الظني أياً كان منهما ، وإن لم يعرف تاريخهما وكانا متساويين في الثبوت يعمل بما تشهد له الأصول .

وبهذا نجد أن العراقيين يحملون المطلق على المقيد في هذه الصورة إما على وجه النسخ أو على سبيل البيان إلا أنهم لا يحملون المطلق على المقيد في حالتين ، إذا كانا غير متساويين في الثبوت أو إذا لم يعلم تاريخهما وشهدت الأصول بالمطلق وحده .

وهذا ما أشار إليه الجصاص من جواز حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة عندما تكلم على منع جواز قياس النصوص المختلفة بعضها على بعض بحمل مطلقها على مقيدها، حيث قال في معرض إيراد المناقشات " فإن قال : إنما يجب ذلك في فرض واحد إذا ذكر في موضع مقيد ثم ذكر في غيره مطلقاً أن يكون المطلق محمولاً على المقيد .

قيل له : هذا الذي ذكرت في الفرض الواحد مما يجوز أن يكون القول فيه على ما ذكرت ، فلم قلت إن الفرضين إذا ذكر أحدهما مقيداً بحكم والآخر مطلقاً أن يكون المطلق محمولاً على المقيد "[١] .

فنجد أنه أجاز حمل المطلق على المقيد لكنه لم يبين كيفية الجواز إلا أن مذهبه فيها نجده فيما ذكرته .

وقد أشار الجصاص في كلامه الأخير إلى الصورة الثانية ، وإنني بصدد إيرادها الآن .

الصورة الثانية : وهي في حالة اتحاد الحكم واختلاف الحادثة أو الموضوع ، وقد أشرت سابقاً إلى إحدى صورها الفقهية ، وقد أوردها الجصاص ضمن الصور الفقهية لمسألة الزيادة على النص وهي زيادة قيد الإيمان في الرقبة في كفارة القتل الخطأ على مطلق الرقبة في كفارتي الظهار واليمين ، وأشرت أيضاً إلى أن هذه الصورة لا تندرج في مسألة الزيادة على النص على التحقيق لاختلاف الحادثتين ، فتلك في كفارة القتل الخطأ والأخرى في كفارة الظهار واليمين .

إلا أن الجصاص أورد هذه الصورة لأنه يرُدّها لمشابهتها لمسألة الزيادة على النص بحمل المطلق على المقيد على وجه النسخ بالقياس لا بنص الزيادة .

وبيان ذلك : إن النص في كفارة اليمين وكفارة الظهار قد أطلق الرقبة وهو لفظ ظاهر قطعي الدلالة على معناه ، فحمله على التقييد بعد استقرار حكمه يكون نسخاً له .

أما الناسخ فليس النص الذي أورد زيادة قيد الإيمان لاختلاف موضوعهما ، فلا يجوز التناسخ بينهما ، ولو كان نص الزيادة ناسخاً لقبله العراقيون لأنه مساو للنص المطلق في الثبوت حيث تجوز الزيادة عليه من باب النسخ في حالة المساواة في الثبوت .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٢٣/١

لكن الناسخ هنا هو القياس على نص الزيادة لا ذات نص الزيادة ، ولا يجوز عند الجصاص خاصة والعراقيين عامة نسخ ما يوجب العلم بما لا يوجب العلم ، أي بالقياس في حالتنا هذه .

وقد بين الجصاص أن هذه الصورة نسخ بالقياس فلا تجوز حيث قال " والدليل على أن شرط الإيمان في رقبة الظهار يكون على وجه النسخ ، أن ظاهر الآية يفيد جواز رقبة مطلقة غير مقيدة بشرط الإيمان ، فمتى شرطناه فيها فقد حظرنا ما أباحته الآية من جواز الرقبة الكافرة وهذا هو حقيقة النسخ وغير جائز إثبات مثله بالقياس "[١] .

وعليه فإن العراقيين لا يجيزون حمل المطلق على المقيد إذا ما اختلفا في الحادثة لأنه من باب نسخ ظاهر النص بالقياس على نص آخر ، وفي هذا يقول الجصاص " إن من أصلنا أن المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض "[٢]ويقول أيضاً " إن رقبة الظهار مطلقة منصوص عليها ، ورقبة القتل مقيدة بشرط الإيمان منصوص عليها والمنصوصات لا يقاس بعضها على بعض "[٣] .

وجملة القول إن العراقيين لا يجيزون حمل المطلق على المقيد إذا ما اختلفا في الحادثة والموضوع لأنه من باب نسخ ظاهر القرآن بالقياس ، أما إذا اتفقا وكان موضوعهما واحداً فهي جزء من مسألتنا الزيادة على النص .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٢٨/١

[٢] المصدر نفسه ٢٢٨/١

[٣] المصدر نفسه ٢٣٣/١

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في الزيادة على النص

لقد مر مذهب السمرقنديين في هذه المسألة بمرحلتين :

المرحلة الأولى : ذهب السمرقنديون فيها إلى التوقف في كون الزيادة على النص نسخاً أو بياناً حتى يرد الدليل ، وذلك عملاً بمنهجهم الدلالي في ظنية الألفاظ الظاهرة .

المرحلة الثانية : ذهبوا فيها إلى أن الزيادة على النص نسخ ، وبذلك ناقضوا منهجهم الدلالي وإن حاولوا تسويغه بمسوغات لم أجدها مقبولة .

وفيما يلي تفصيل ذلك

المرحلة الأولى

تتمثل هذه المرحلة في مذهب أبي منصور الماتريدي ومتقدمي السمرقنديين ، وقد نقل كل من السمرقندي واللامشي قول أبي منصور الماتريدي في هذه المسألة ، يقول السمرقندي "وقال شيخنا أبو منصور الماتريدي رحمه الله : إنه يجوز أن يكون بطريق البيان ، ويجوز بطريق النسخ فلا يحمل على أحدهما إلا بدليل "[1] ، ويقول اللامشي " وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله : جاز بياناً وجاز نسخاً ، فلا يحمل على أحدهما من غير دليل "[2] .

وهذا واضح في أن مذهب الماتريدي كان الوقف في الحكم على الزيادة حتى يرد الدليل، لكن كلاً من السمرقندي واللامشي لم يُبيِّنا الأساس الذي بنى الماتريدي عليه قوله هذا ، وإن كان الأساس واضحاً ، وهو منهج الظنية في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها والتوقف في اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ الظاهر ، والعمل بمعناه من باب الاحتياط .

إذ إن التوقف في اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ الظاهر يستلزم عدم العمل بالنص حتى يرد دليل في إثبات المعنى الظاهر أو غيره ، لكن وجب العمل من باب الاحتياط كي لا تتعطل النصوص على ما سبق بيانه من منهج السمرقنديين في تعاملهم مع الألفاظ الظاهرة .

---

[1] السمرقندي ، الميزان ٧٢٥

[2] اللامشي ، أصول الفقه١٧٥

فإذا وردت زيادة على النص الظاهر مغيرة حكمه على وجه الزيادة فيه ، يتوقف في وصف هذه الزيادة بكونها بياناً أو نسخا إلا بدليل عملاً بهذا المنهج ، لأن النص الأول إن كان مراد الله تعالى فيه على ظاهره فالزيادة نسخ ، وإن كان مراد الله تعالى غير الظاهر فالزيادة بيان ، ومادام الحكم على النص الأول متوقفاً في اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى منه ، فلا يمكن وصف الزيادة بالنسخ أو البيان إلا بقرينة ترجح مراد الله تعالى من النص الأول .

وعليه فإن مذهب أبي منصور الماتريدي في هذه المسألة مستقيم تماماً مع المنهج الدلالي عنده بل مبني عليه .

الاختلاف بين منهج السمرقنديين في هذه المرحلة ومنهج الشافعية

سبق الإشارة إلى التقارب بين منهج السمرقنديين ومنهج الشافعية الدلالي في ظنية الألفاظ الظاهرة ، ووجود اختلاف منهجي دقيق بينهما في وجوب الاعتقاد وعدمه ، حيث أوجب الشافعية الاعتقاد بينما نفاه السمرقنديون نظراً لاختلافهم في التلازم بين ظنية اللفظ الظاهر وبين اعتقاد معناه الظاهر مراداً لله تعالى ، فالسمرقنديون رأوا هذا التلازم قائماً فنفوا وجوب الاعتقاد وأوجبوا التوقف فيه ، والشافعية لم يروا التلازم قائماً بينهما فأوجبوا اعتقاد المعنى الظاهر .

وقد ظهر هذا الخلاف المنهجي الدقيق في هذه المسألة ، فالشافعية يعتقدون أن المعنى الظاهر مراد لله تعالى لكنهم يقولون بظنيته من باب الاحتمال القائم فيه ، فإذا وردت الزيادة تقبل على وجه البيان لا النسخ ، فلا تحتاج إلى دليل لإثبات أنها بيان ، ولهذا يقول علاء الدين السمرقندي في بيان أساس مذهب الشافعية في هذه المسألة " أنهم بنوا على أصلهم أن العام لا يوجب العلم قطعاً في كل فرد من أفراده بل يجوز أن يذكر العام ويراد به البعض ، وكذا يجوز أن يذكر المطلق ويراد به المقيد فإذا كان ظاهر النص المزيد عليه أنه أريد به الكل فإذا جاء نص آخر بحكم آخر بزيادة عليه ، ظهر أن المراد من الأول البعض دون الكل من الأصل وكذا إذا جاء النص المقيد تبين أن المراد من المطلق هو المقيد من الابتداء ، فتكون الزيادة بياناً لا نسخاً "[١]

وهذا التأصيل مذكور في كتب الشافعية وإن لم يوردوه بهذا الوضوح والبيان التام[٢]، أما السمرقنديون فيتوقفون في الحكم على الزيادة لتوقفهم في اعتقاد مراد الله تعالى من النص الأول.

---

(١) السمرقندي ، الميزان ٧٢٦

(٢) انظر : السمعاني ، منصور بن محمد (ت٤٨٩هـ) ، قواطع الأدلة في الأصول ٤٤١/١ ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٧م ، الغزالي ، المستصفى ٢٢٢/١ ، الرازي ، المحصول ٧٥٥/٣ ، الآمدي ، الإحكام ١٧٠/٣ ، الزركشي ، البحر المحيط ٢١٦/٣

وعليه فمن توقف في الاعتقاد توقف في الحكم على الزيادة ، ومن أوجب الاعتقاد حكم على الزيادة بكونها بياناً ، وبهذا يظهر أثر الخلاف المنهجي الدقيق بينهما في هذه المسألة .

المرحلة الثانية

تتمثل هذه المرحلة في مذهب متأخري السمرقنديين حيث ذهبوا إلى أن الزيادة على النص نسخ ، وفي هذا يقول البخاري " قال عامة العراقيين وأكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا (أي بلاد ما وراء النهر) إنها تكون نسخاً "[١].

وقد مال السمرقندي واللامشي في كتابيهما إلى هذا الرأي موافقين مذهب العراقيين ، واشترطا لصحة القول بالنسخ ما اشترطه العراقيون ، فذهبا إلى اشتراط التراخي بين النص وزيادته ، فإن وردا بطريق القران أو كانا متعاقبين وبينهما زمان لا يصلح للنسخ فإنه يكون بياناً، وفي هذا يقول اللامشي " فأما إذا وردا بطريق القران ... لا يكون زيادة ولا نسخاً بالاتفاق"[٢]

وكذلك الحال في اشتراط المساواة في الثبوت ، فإن من مذهبهما في شروط النسخ أن يكون الناسخ مساوياً للمنسوخ في الثبوت ، فلا يجوز نسخ ما يوجب العلم بما لا يوجب العلم[٣].

وعليه فإن مذهب متأخري السمرقنديين هو ذاته مذهب العراقيين كما نص على ذلك البخاري .

لكن هذا المذهب لا يتفق مع المنهج الدلالي في ظنية الألفاظ الظاهرة ، ولهذا حاول كل من السمرقندي واللامشي أن يدافعا عن مذهبهما ويسوغا موقفهما بأن حقيقة النسخ متحققة في الزيادة ، إذ إن النص الأول قد أعطى حكماً كلياً (أي كاملاً) ، وورود الزيادة على وجه البيان يدل على أن الحكم لم يكن كلياً ، فلم يسقط به التكليف وهذا ممتنع .

فكلية الحكم ثابتة بالنص الأول ، وبها يسقط التكليف ، ولا يمكن حمل الزيادة بعد ذلك إلا على وجه النسخ ليصح العمل بالنص الأول .

هذا ما حاول كل من السمرقندي واللامشي قوله لتسويغ قبولهما الزيادة على وجه النسخ[٤].

---

[١] البخاري ، كشف الأسرار ٣٦١/٣

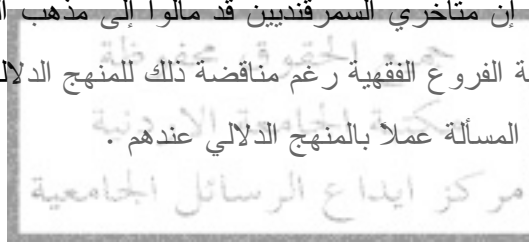
[٢] اللامشي ، أصول الفقه ١٧٥ ، السمرقندي ، الميزان ٧٢٤

[٣] السمرقندي ، الميزان ٧١٧ ، اللامشي ، أصول الفقه ١٧٣

[٤] السمرقندي ، الميزان ٧٢٧ ، اللامشي ، أصول الفقه ١٧٦

لكنني أرى أن هذا التسويغ لا يتفق من منهجهم الدلالي في ظنية الألفاظ الظاهرة ، بـل وقع كل منهما في تناقض صريح حين وصفا الزيادة بالنسخ لأن وصف حكم النص الأول بالكلية لا يمكن قبوله إلا على منهج القطعية ، أما على منهج الظنية والتوقف في اعتقاد المـراد فـلا يصح هذا الوصف .

ويغلب على ظني أن سبب ميل متأخري السمرقنديين إلى هذا الرأي تلك الفروع الفقهية المروية التي لا يمكن تخريجها إلا على رأي العراقيين ، إذ إن مذهب متقـدمي الـسمرقنديين يستلزم عدم رد زيادة النية والطهارة والتغريب وقراءة الفاتحة كما سبق بيانه من الفروع الفقهية، وهذا يتناقض مع مذهبهم الفقهي ، فكانت النتيجة أن وافق المتأخرون فروعهم وناقضوا أصولهم، وهذا واضح من خلال إيراد السمرقندي الفروع الفقهية لهذه المسألة لإثبات صحة مذهبه فيهـا رغم قلة إيراده واعتماده على الفروع الفقهية في اختياراته الأصولية بشكل عام .

وخلاصة القول إن متأخري السمرقنديين قد مالوا إلى مذهب العراقيين في جعل الزيادة على النص نسخاً لموافقة الفروع الفقهية رغم مناقضة ذلك للمنهج الدلالي عندهم ، أما المتقدمون منهم فقد توقفوا في هذه المسألة عملاً بالمنهج الدلالي عندهم .

حمل المطلق على المقيد عند السمرقنديين

سبق الإشارة إلى أن مسألة حمل المطلق على المقيد تتعلق بشكل مباشر بمسألة الزيـادة على النص ، وأنهما تلتقيان في صورتين ، فكان لا بد من بيان مذهب السمرقنديين هنا لنتبـين أثر التمايز المنهجي بين المدرستين في هذه المسألة .

وفيما يلي تفصيل ذلك :

الصورة الأولى : وهي صورة اتحاد الحكم والموضوع ، وهي كما ذكرت صورة مـن صـور الزيادة على النص ، ولم أجد للماتريدي ولمتقدمي السمرقنديين فيها رأياً ، ويمكن قياس مذهبهم فيها على مذهبهم في مسألة الزيادة على النص ، أي التوقف حتى يرد دليل جـواز الحمـل أو عدمه .

أما مذهب متأخري السمرقنديين فيبينه علاء الدين السمرقندي بقوله " وفي الموضع الذي حمل المطلق على المقيد إنما حمل لعدم الإمكان ، بأن كان سبب الحكم واحداً ولا يمكن إثبـات حكم مطلق بسبب واحد في زمان واحد فيخرج على البيان أو على التناسخ ، على ما يعرف بعد هذا ، على اختلاف بين مشايخنا أن تقييد المطلق بيان أو نسخ "[١] .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٤١٤

ويقصد بقوله (على ما يعرف بعد هذا) أي في مسألة الزيادة على النص حيث مال فيها إلى مذهب النسخ .

وعليه فإن مذهبه في حمل المطلق على المقيد في حالة اتحاد الحكم والموضوع أنه يجوز لعدم الإمكان من العمل بهما معاً ، ويكون هذا الحمل على وجه النسخ إذا تراخيا واستويا في الثبوت ، أما إذا وردا معاً فإنه يحمل على البيان ، كما سبق بيانه في مسألة الزيادة على النص .

وهذا ما ذهب إليه اللامشي أيضاً فأجاز حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة ، لكنه لم يبين وجه هذا الحمل ، هل يكون على النسخ أو البيان[١] ، والظاهر أن مذهبه فيها كمذهب السمرقندي .

وجملة القول إن مذهب متأخري السمرقنديين جواز حمل المطلق على المقيد في حالة اتحاد الحكم والموضوع على الوجه الذي ذهبوا إليه في مسألة الزيادة على النص ، لأنها تعود في حقيقة أمرها إلى صورة من صورها .

الصورة الثانية : وهي صورة اتحاد الحكم دون الموضوع ،وقد ذهب السمرقنديون إلى عدم جواز حمل المطلق على المقيد هنا ، وفي هذا يقول السمرقندي " متى أمكن العمل بهما جميعاً ، واحتمال الفائدة (للقيد) قائم ، لا يجعل النصين نصاً واحداً ، ولأن في ما ذكرتم إلغاء صفة الإطلاق فيجب أن لا يقيد "[٢]

فاتفق العراقيون والسمرقنديون على عدم جاز الحمل في هذه الصورة .

اختلاف العراقيين والسمرقنديين في تعليل عدم جواز الحمل في الصورة الثانية

اتفق العراقيون والسمرقنديون على منع حمل المطلق على المقيد في صورة اتحاد الحكم دون الموضوع إلا أنهم اختلفوا في تعليل عدم الجواز ، فالعراقيون لم يجيزوا الحمل لأنه نسخ للنص المطلق بالقياس على النص المقيد ، ولا يجوز نسخ قطعي الثبوت بظني الثبوت .

أما السمرقنديون فلم يعللوا عدم الجواز بهذا التعليل ، فهم وإن كانوا يقولون بعدم جواز نسخ نص بالقياس إلا أنهم لم يوردوه سبباً في ردهم لهذه الصورة لا نسخاً ولا تخصيصاً ، بل ذهبوا إلى ذلك لعدم ثبوته لغة ، إذ إن دلالة مفهوم اللفظ المقيد لا تقتضي حمل المطلق عليه ، وإلا كان ضرباً للنصوص بعضها ببعض ،ولهذا أوجبوا إعمال النص المطلق والنص المقيد ما

---

[١] اللامشي ، أصول الفقه ١٤٠

[٢] السمرقندي ، الميزان ٤١٤

أمكن ، فإن تعذر إعمالهما معاً كالصورة الأولى (اتحاد الحكم والموضوع) فيحمل المطلق على المقيد على الوجه الذي سبق بيانه .

وفي هذا يقول السمرقندي عندما أورد رأي العراقيين وتعليلهم " ولأن في هـذا نـسخ المطلق ، لأن النسخ ليس إلا بيان انتهاء مدة الحكم ومتى حمل المطلق على المقيد ، وقبل التقييد يجوز العمل به وبعده لا يجوز ، فقد انتهى حكم المطلق ضرورة ، والنسخ لا يجـوز إلا عنـد تساوي الدليلين ، والقياس وخبر الواحد لا يساوي الكتاب والمتواتر ، وهـذا طريـق مـشايخ العراق.

وطريق مشايخنا ، أن حمل المطلق على المقيد ضرب النـصوص بعـضها بـبعض ، وجعل النصين كنص واحد ، والنص المطلق واجب العمل بإطلاقه عند الانفراد ، لأنـه يمكـن العمل بظاهره ، لأن المطلق لا يتعرض للأوصاف المختلفة ، إنما هو اسم للذات دون الصفات ، فلا يحتاج إلى بيان ، والنص المقيد كذلك فيجب العمل بهما ما أمكن "[١]

وجملة القول إن مذهب كل من العراقيين والسمرقنديين عدم جواز حمل المطلق علـى المقيد ، لكن العراقيين يردونه من باب النسخ بالقياس ، أما السمرقنديون فيردونـه مـن بـاب المفهوم الفاسد .

أساس الخلاف في تعليل عدم جواز الحمل عند العراقيين والسمرقنديين

إذا ما أردنا أن ندرك أساس الخلاف في تعليل عدم جواز حمل المطلق على المقيد فـي هذه الصورة ، لابد من معرفة أساس القول بالجواز عند القائلين بجواز الحمل ، فإن كان أساس القول بالجواز متعدداً فإن أساس القول بعدم الجواز سيتعدد أيضاً .

والقائلون بجواز الحمل أو وجوبه هم الشافعية ، أما تعليلهم للحمل قد اختلفوا فيه علـى وجهين :

الوجه الأول : إن دلالة اللغة تجيز حمل المطلق على المقيد ، أي أن دلالة مفهوم اللفظ المقيـد تقتضي حمل المطلق عليه ، وهذا وجه ضعيف عند الشافعية .

الوجه الثاني : إن القياس يجيز حمل المطلق على المقيد ، أي أن يقاس النص المطلـق علـى النص المقيد على وجه البيان في النص المطلق بالتقييد فيه ، وذلك عملاً بمنهجهم الدلالي فـي

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٤١٣

ظنية دلالة اللفظ الظاهر على معناه ، واحتماله لغير ظاهر اللفظ ، فكان تقييده بـالنص المقيـد قياساً عليه وهذا الوجه راجح عند محققي الشافعية والأظهر عندهم(١).

فمن رأى من الحنفية أن الوجه الأول أولى بالتعليل كان رده للحمل من جهتـه ، ومـن رأى الوجه الآخر كان رده من جهته أيضاً .

وعليه فإن العراقيين لما رأوا أن الوجه الثاني (الحمل قياساً) أولى بالتعليل وأنه الأظهر عند الشافعية ردوه من جهة قبوله قياساً .

ولهذا رد الجصاص هذه الصورة وأفاض في مناقشتها في (بـاب تخـصيص العمـوم بالقياس)(٢)، لكنه أورد الوجهين معاً وردهما ، إلا أن إيراده للوجه الأول كان مقتضباً ويـسيراً لشدة ضعفه عنده حيث قال " فمنهم من يزعم أن وجوب ذلك من جهة أنه حكم الكـلام وحكـم اللفظ ، ومنهم من يزعم أن اللفظ لا يوجب ذلك وأنه قاله قياساً ، والوجهان جميعاً عندنا فاسدان لا يخيل وجه الفساد فيهما على متأمل نصح نفسه ، فأما الوجه الأول : ففساده وسقوطه أظهـر من أن يشك فيه عاقل ، وذلك لأن قائله لا يرجع فيه إلى لغة ولا شريعة "(٣)

ثم أفاض الجصاص في الرد على الوجه الثاني واعتمد رده لهذه الصورة علـى عـدم جواز القياس فيه ، لأنه نسخ لظاهر النص بالقياس ولا يجوز النسخ بمثله .

أما السمرقنديون فقد رأوا أن الوجه الأول (الحمل بدلالة اللفظ المقيد) أولى بالتعليـل ، فردوه من هذا الجانب ، ولهذا أورد السمرقندي هذه المسألة – حمل المطلق على المقيد – فـي فصل (الوجوه التي اختلف فيها ، أنها ملحقة بالأحكام الثابتة باللفظ والعبـارة أم لا)(٤) ، وهـي عنده خمسة أوجه " منها أن المطلق هل يحمل على المقيد أم لا "(٥).

وجملة القول إن أساس الخلاف بين العراقيين والسمرقنديين في تعليل عدم جواز حمـل المطلق على المقيد في حالة اتحاد الحكم واختلاف الموضوع يعود في أصله إلى النظرة التـي يقوم عليها هذا الحمل .

---

(١) انظر تفصيل هذين الوجهين عند الشافعية : الشيرازي ، التبصرة ٢١٢ ، الجويني ، البرهان ١٥٨/١ ، السمعاني ، قواطع الأدلة ٢٢٨/١ ، الغزالي ، المستصفى ١٩٠/٢ ، الرازي ، المحصول ٦١٦/٢ ، الآمدي ، الإحكام ٥/٣ ، السبكي ، الإبهاج ٢١٨/٢ ، الزركشي ، البحر المحيط ٩/٣ ، العطار ، حسن (ت١٢٥٠هـ) ، حاشية العطار على جمع الجوامع ٨٦/٢ ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٩م

(٢) الجصاص ، الفصول ٢١١/١

(٣) المصدر نفسه ٢٢٢/١

(٤) السمرقندي ، الميزان ٤٠٥

(٥) المصدر نفسه ٤٠٩

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في الزيادة على النص

أخذ الدبوسي بمذهب العراقيين ووافقهم في كل ما ذهبوا إليه في هذه المسألة لتوافقه معهم في المنهج الدلالي في قطعية الألفاظ الظاهرة .

فذهب إلى أن " الزيادة نسخ معنى وبيان صورة "[١] أي أن حقيقة أمرها نسخ وإن أخذت صورة البيان .

وذهب إلى أن المتأخر ناسخ للمتقدم أياً كان ، حيث قال " الزيادة كالنسخ على أصلنا ، ودل الإطلاق على نسخ القيد كما يدل القيد على نسخ الإطلاق على أصولنا "[٢] .

وذهب إلى اشتراط التراخي ليصح النسخ وإلا كان بياناً حيث يقول " ما فيه رفع أو تغيير لا يكون بياناً إلا متصلاً وإذا جاء متراخياً يكون نسخاً "[٣] ، ويقول في موضع آخر "والنسخ لا يكون طارئاً "[٤] أي لا يكون متعاقباً ولا متصلاً .

وذهب إلى اشتراط المساواة في الثبوت ليصح النسخ ، فقد نص على عدم جواز نسخ ما ثبت بالكتاب والسنة الثابتة بما هو دونها ، ثم علل ذلك بقوله " لأن النبي صلى الله عليه وسلم كما يلزمه تبليغ الناسخ يلزمه تبليغ مثل الأول في الظهور لئلا يبقى أحد على المنسوخ ، فيدل خفاء الناسخ على بطلانه "[٥] أي إن كان الناسخ دون المنسوخ في الثبوت فهو متروك ولا يعمل به ، وعليه فإن كانت الزيادة دون النص في الثبوت فلا تقبل ويعمل بالنص وحده .

وقد تبعه في هذا المذهب البزدوي[٦] والسرخسي[٧] ووافقاه في كل ما ذهب إليه لذات التوافق المنهجي عندهم جميعاً فاستقر المذهب الحنفي على مذهب العراقيين وسارت المتون المتأخرة عليه[٨]

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٢٣٤
[٢] المصدر نفسه ٢٤١
[٣] المصدر نفسه ٢٢٥
[٤] المصدر نفسه ٢٢٧
[٥] المصدر نفسه ٢٤٦
[٦] البخاري ، الكشف ٣٦١/٣
[٧] السرخسي ، أصول السرخسي ٨٢/٢
[٨] الأخسيكثي ، المنتخب ١٨٥/١ ، الخبازي ، المغني ٢٥٩ ، النسفي ، الكشف ١٥٦/٢ ، ابن ملك ، شرح المنار ٧٢٣ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ١٣٥/٢ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٢٣١

ما استقر عليه المذهب في حمل المطلق على المقيد

استقر المذهب في مسألة حمل المطلق على المقيد على ما ذهب إليه العراقيون والسمرقنديون في الصورتين :

الصورة الأولى : وهي صورة اتحاد الحكم والموضوع ، فقد ذكر أكثر أصوليي الحنفية أن لا خلاف في المذهب على جواز الحمل في هذه الصورة إن تعذر إعمال النصين معاً – المطلق والمقيد – لكنني لم أجد في المتون المعتمدة وشروحها بياناً واضحا في أوجه هذا الحمل ومتى يكون نسخاً ومتى يكون بياناً ، لأن مسألة حمل المطلق على المقيد بصورها المتعددة من مسائل الشافعية واصطلاحاتهم ، أما الحنفية فيوردونها عرضاً ويذكون بعض صورها .

وقياس مذهب الحنفية في هذه الصورة يقتضي أن يكون على التفصيل الذي أوردته عند العراقيين لكونها صورة من صور الزيادة على النص .

وقد أورد هذا التفصيل بعض الحنفية الذين كتبوا بطريقة الجمع ونسبوه للمذهب قياساً على مسألتي الزيادة على النص وتخصيص العام ونسخه[1] ، ويعود سبب بيانهم مذهب الحنفية في هذه الصورة دون غيرهم ، مراعاة إيراد الأصول والمسائل على اصطلاح الشافعية لبيان ما يقابلها عند الحنفية بتحقيق المذهب فيها.

الصورة الثانية : وهي صورة اتحاد الحكم واختلاف الموضوع ، فقد اتفق أصوليو الحنفية على عدم الحمل في هذه الصورة كما هو الحال عند العراقيين والسمرقنديين ، أما تعليل عدم الجواز ، فقد مالوا إلى تعليل السمرقنديين في ردهم لها ، حيث جعلوا حمل المطلق على المقيد وجهاً من وجوه الاستدلالات الفاسدة للألفاظ ، واعتمدوه أساسا لقولهم بعدم جواز حمل المطلق على المقيد[2]

---

[1] ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ٢٩٤/١ ، الأنصاري ، فواتح الرحموت ٣٦٠/١

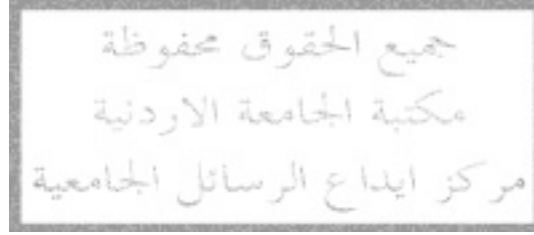
[2] الدبوسي ، التقويم ١٤٦ ، البخاري ، الكشف ٥٢٠/٢ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٢٦٧/١

المبحث السادس

المسألة السادسة : تخصيص العموم بخبر الواحد والقياس

إن من المسائل الخلافية بين المدرستين في مباحث العام تخصيص عموم الكتاب والسنة الثابتة بالدليل الظني ، أي بخبر الآحاد والقياس ، إلا أن الاختلاف لم يكن في النتيجة العملية للمسألة بل في التأصيل لها وأساس القول بها .

وهذا الاختلاف يعود إلى الاختلاف في منهج دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ، فقد كان له أثر كبير في هذه المسألة .

وأبين المذهبين وما استقر عليه المذهب في المطالب التالية .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في تخصيص العموم بخبر الواحد والقياس

ذهب العراقيون إلى أن ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة الثابتة ومنها عموم الألفاظ مقصودة للشارع قطعاً ، لانتفاء احتمال معنى آخر غير المعنى الظاهر بغير قرينة صارفة ، فوجب اعتقاد المعنى الظاهر واعتقاد عموم اللفظ العام بشموله لكل أفراده الداخلين فيه ، وأن كل فرد منهم مقصود للشارع على وجه القطع واليقين .

ونتج عن ذلك أمرن :

الأمر الأول : إذا قصد الشارع قصر اللفظ العام عن بعض أفراده ابتداءً ، فلا بد من ورود نص خاص مقارن يقصرهم عن شمول لفظ العموم لهم كي لا نعتقد عموم اللفظ لأنه غير مراد للشارع من الابتداء ، فمنعاً لهذا اللازم الباطل اشترط العراقيون في الدليل المخصص المقارنة .

الأمر الثاني : إذا ورد لفظ عام في الكتاب والسنة الثابتة وقارنه نص خاص أخرج بعض أفراد اللفظ العام عن شمولهم بحكمه ، فلا بد من ثبوت النص الخاص بمثل ما ثبت به الكتاب أو السنة الثابتة ، أي أن العراقيين يشترطون المساواة في الثبوت بين النص العام والنص الخاص ، فلا يجوز تخصيص القطعي بالظني .

وبيان ذلك : إذا ورد اللفظ العام في الكتاب أو السنة الثابتة وظهر نصه وانتشر بين الناس – أي ثبت بوجه قطعي – وكان النص الخاص دونه في الظهور والانتشار – أي ظني الثبوت – كخبر الواحد ، أدى هذا إلى اعتقاد بعض المكلفين عموم اللفظ العام رغم كونه غير مراد للشارع .

وبمعنى آخر ، إذا أورد الرسول صلى الله عليه وسلم اللفظ العام من كلام الله تعالى أو من كلامه صلى الله عليه وسلم ونشر حكمه بين الناس وكان مراد الشارع من العام مقصوراً عن بعض أفراده وقرن به النص الخاص كي لا يعتقد العموم ، فلا يتصور من الرسول صلى الله عليه وسلم ألا يظهر النص الخاص وينشر حكمه كالعام لذات العلة وهي عدم جواز اعتقاد بعض المكلفين العموم لعدم ظهور النص الخاص عندهم[١].

---

[١] أورد الجصاص هذا التعليل في موضع غير الموضع الذي أورد فيه هذه المسألة ، الجصاص ، الفصول ٣١٥/٢

وجملة القول ، اشترط العراقيون المقارنة والمساواة في الثبوت لعدم جواز اعتقاد عموم اللفظ من كل المكلفين أو بعضهم إن كان مراد الشارع خلافه .

إلا أن اشتراط المساواة مقتصر على اللفظ العام الذي لم يثبت تخصيصه من قبل ، أما إذا كان اللفظ مخصوصاً أي ثبت تخصيصه من قبل فيجوز تخصيصه بالظني ، فلا تشترط المساواة بين العام والخاص حينئذ بل ولا المقارنة ، وسبب ذلك يعود إلى أمرين :

الأول : إن سبب القول بقطعية اللفظ العام وشموله لجميع أفراده غير متحقق ، أي أن القطعية قائمة على انتفاء احتمال معنى آخر سوى العموم ، وهذا غير متحقق ، لأن اللفظ العام قد خصص ، وما كان منتفياً من الاحتمال قد ثبت بالدليل ، فكان احتمال غيره قائماً ، فاللفظ العام لم يبق على عمومه وظاهره ، وليس المعنى الآخر غير الظاهر الذي ثبت بدلالة التخصيص أولى من غيره من المعاني غير الظاهرة .

الثاني : انتفاء وجوب اعتقاد العموم ، بل وجب اعتقاد الخصوص في اللفظ العام وعدم شموله لجميع أفراده ، وأن مراد الشارع منه مقصور عن بعض أفراده ، وبالتالي فإن ورد دليل ظني مخصص قبل لعدم معارضته اعتقاد الخصوص .

وعليه فإن تخصيص العموم في نص قطعي الثبوت قد ثبت تخصيصه من قبل ، يجوز بالدليل الظني وإن كان متأخراً ، أما قبل ثبوت تخصيصه فلا يجوز .

ويبين الجصاص هذا المذهب فيقول " وأما تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخبر الواحد وبالقياس ، فإن ما كان من ذلك ظاهر المعنى بين المراد غير مفتقر إلى البيان مما لم يثبت خصوصه بالاتفاق ، فإنه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس .

وما كان من ظاهر القرآن والسنة قد ثبت خصوصه ، أو كان في اللفظ احتمال للمعاني أو اختلف السلف في معناه وسوّغوا الاختلاف فيه وترك الظاهر بالاجتهاد ، أو كان اللفظ في نفسه مجملاً مفتقراً إلى البيان فإن خبر الواحد مقبول في تخصيصه والمراد به .

وكذلك يجوز تخصيص ما كان هذا وصفه بالقياس ، وهذا عندي مذهب أصحابنا ، وعليه تدل أصولهم ومسائلهم "[١]

ثم نقل الجصاص عن عيسى بن أبان ما يقارب هذا المعنى ، فكان ابن أبان أول من صرح بها المذهب من العراقيين .

وعلل الجصاص هذا المذهب بقوله " إن كان شيء ثبت من طريق يوجب العلم فإنه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم ، وعموم القرآن يوجب العلم بجميع ما تحته ، فإنه لا يجوز تركه

---

[١] الجصاص ، الفصول ١٥٥/١

بما لا يوجب العلم ، وخبر الواحد لا يوجب العلم بمخبره ، وإنما قبلوه من جهة الاجتهاد وحسن الظن بالراوي ، فلا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن والسنة الثابتة من طريق يوجب العلم"[١] .

ثم يبين العلاقة بينها وبين القول بقطعية دلالة العام فيقول " فلو جاز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لكان في إثبات تخصيصه رفع العلم بموجب العموم رأساً لأن اللفظ يحصل مجازاً ثم يكون الحكم فيما عدا المخصوص من طريق الاجتهاد وغالب الظن لا من جهة اليقين"[٢] .

ثم بين الجصاص أن أخبار الآحاد هذه لا تترك بل تستعمل على وجه صحيح فقال " وكل هذه الأحاديث من جهة الأفراد مما يخالف ظاهر القرآن ، فأما متى أمكنّا استعمالها على وجه لا يخالف القرآن ، استعملناها على ذلك الوجه ولم نلغها "[٣].

هذا هو مذهب العراقيين في التخصيص بخبر الواحد والقياس ، وهو مبني على منهجهم الدلالي في قطعية الألفاظ الظاهرة .

---

[١] الجصاص ، الفصول ١٦٢/١
[٢] المصدر نفسه ١٦٧/١
[٣] المصدر نفسه ٢٠٦/١

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في تخصيص العموم بخبر الواحد والقياس

لم يرد عن الماتريدي ومتقدمي السمرقنديين بيان لمذهبهم في هذه المسألة ، إلا أن قياس مذهبهم يحتمل الجواز وعدمه ، أي جواز التخصيص بخبر الواحد والقياس وعدم جواز التخصيص بهما .

وبمعنى آخر ، إن قياس مذهبهم يحتمل عدم اشتراط المساواة في الثبوت بين النص العام والنص الخاص ويحتمل اشتراطه ، وفيما يلي بيان المذهبين المحتملين :

المذهب الأول : عدم اشتراط المساواة في الثبوت ، وبالتالي جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة الثابتة بخبر الواحد والقياس ، وذلك عملاً بمنهجهم الدلالي في ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها .

فإن مذهبهم في موجب اللفظ العام يقوم على التوقف في اعتقاد العموم ، فلا يعتقد فيه بشيء على التعيين ويعملون بالعام من باب الاحتياط فقط لتساوي الاحتمالين – احتمال إرادة العموم واحتمال إرادة الخصوص – فيجوز تخصيص هذا العام بخبر الواحد والقياس لقيام احتمال التخصيص .

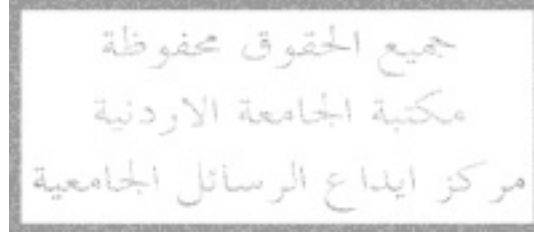
المذهب الثاني : اشتراط المساواة في الثبوت بين النص العام والنص الخاص ، لكنه لا يقوم على القول بالقطعية كما هو الحال عند العراقيين ، بل يقوم على أمر آخر وهو عدم تساوي الاحتمالين في النصين .

فإن النص العام ظني الدلالة عل معناه ، أي أنهم أثبتوا قيام احتمال التخصيص فيه ، كما أن دليل التخصيص ظني الثبوت ، أي محتمل للخطأ في النقل إن كان المخصص خبر آحاد، أو الخطأ في القياس إن كان المخصص قياساً ، إلا أن الاحتمال في دليل التخصيص أقوى من الاحتمال في النص العام .

وعليه فلا يجوز التخصيص بخبر الآحاد والقياس ، وهذا ما رجحه السمرقندي واللامشي من مذهب السمرقنديين ، حيث قال السمرقندي في مسألة تخصيص عموم الكتاب والسنة الثابتة بالقياس " وأما مشايخ سمرقند فلم يُروَ عنهم نصاً أنهم يجوزون أم لا ، فلو قيل بالجواز على أصلهم لا يبعد ، ولكن الأصح عندهم أنه لا يجوز وإن كان في النص العام

احتمال، لأن الاحتمال في القياس أكثر ، والاحتمال على مراتب بعضه فوق بعض "[١]ثم قال في مسألة التخصيص بخبر الآحاد " وعلى قول مشايخ سمرقند : إن قيل إنه يجوز فلا بأس ، والأصح أنه لا يجوز ، لأن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام "[٢] .

وهذا ما أكده اللامشي في المسألتين فقال " ولا يجوز عند مشايخ العراق لأن العام عندهم موجب للعلم قطعاً ، وهو الجواب الأصح ، وعلى قول مشايخ سمرقند وإن كان العام غير موجب للعلم عندهم إلا أن الاحتمال في القياس وخبر الواحد أكثر" [٣]

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٣٢١

[٢] المصدر نفسه ٣٢٣

[٣] اللامشي ، أصول الفقه ١٣٣ ، وقد وجدت أبا اليسر البزدوي (شقيق فخر الإسلام البزدوي) ينقل عن الماتريدي رأياً له بالجواز بناءً على منهجه الدلالي حيث قال في مسألة موجب العام " قال عامة علمائنا إن العام في كتاب الله تعالى يوجب العمل بعمومه بطريق الإحاطة واليقين ، وقال بعض علمائنا – فيهم أبو منصور الماتريدي رحمه الله – إن العام يوجب العمل بعمومه بغالب الرأي والظن لا بطريق الإحاطة واليقين ، ولهذا لم يجوز الأولون تخصيص العام من كتاب الله تعالى بخبر الواحد وبالقياس ، وجوزه الآخرون لأن خبر الواحد في إيجاب العمل مثل العام من كتاب الله تعالى ، وجه قول الآخرين أن كل عام محتمل للخصوص ، إلا أن الظاهر هو العموم فلا يوجب العمل بعمومه بطريق الإحاطة واليقين لاحتمال الخصوص ، بل يوجب العمل بعمومه بطريق الظاهر لأن ظاهره العموم " البزدوي ، أبو اليسر صدر الإسلام محمد بن محمد (٤٩٣هـ) ، معرفة الحجج الشرعية ص ٦٦ ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ٢٠٠٠م .

إلا أنني أتشكك في صحة هذا النقل عن الماتريدي لسببين :

الأول : نص السمرقندي على عدم وجود رواية عن الماتريدي ومشايخ سمرقند وهو الأدرى بمذهبهم بلا شك .

الثاني : أتشكك في صحة نسبة الكتاب إلى أبي اليسر لأن الكتاب ضعيف من الناحية العلمية من حيث عرض المسائل الأصولية واختيارها وترتيبها ومناقشاتها والاحتجاج لها ، ولهذا يصعب تصديق نسبة الكتاب لإمام عرف بإمامته في الفروع والأصول ، كما أن البخاري ينقل عنه نقولات من كتاب أصول الفقه لأبي اليسر ، تظهر فيه القوة العلمية لأبي اليسر بخلاف ما عليه هذا الكتاب ، ولقد بحثت في ترجمته في كتب تراجم الحنفية وبعض الموسوعات في الكتب المؤلفة ، فلم أجد أحداً منهم ينسب هذا الكتاب له إلا ما يقولونه إنه صنف كتاب في الأصول ، ولهذا يجب التحقق من نسبة هذا الكتاب إليه .

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في تخصيص العموم بخبر الواحد والقياس

أقر الدبوسي مذهب العراقيين في هذه المسألة وسار معهم من غير خلاف في شيء لتوافقه معهم في المنهج الدلالي[١]، ثم تبعه البزدوي [٢] والسرخسي[٣] ، فاعتمد بذلك مذهباً للحنفية وسارت عليه المتون المتأخرة[٤].

العام الذي خرج منه بعض أفراده بالنسخ

ذكر بعض المتأخرين مسألة العام الذي خرج منه بعض أفراده بالنسخ ، هل تصبح دلالة هذا العام ظنية على باقي أفراده أو تبقى قطعية ، وبمعنى آخر هل يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ؟

نص البخاري على هذه المسألة ولم أجدها عند من سبقوه وخاصة متقدمي أصوليي الحنفية كالجصاص والدبوسي ومن بعدهم البزدوي والسرخسي والسمرقندي واللامشي .

إن قياس مذهب السمرقنديين أن المسألة غير متصورة عندهم أصلاً حيث يجعلون هذه الصورة تخصيصاً لا نسخاً لأنهم يقولون بجواز تأخير البيان فلا يتصور عندهم أن يخرج بعض أفراد العام بالنسخ بل يخرجون بالتخصيص .

أما العراقيون وما استقر عليه المذهب ، فإن المسألة عندهم متصورة لجعلهم البيان المتأخر نسخاً ، وقد بين البخاري أن قياس مذهبهم بقاء العام على حاله من القطعية ، وبالتالي عدم جواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ، وعلل ذلك بقوله " إن العام لا يصير به (أي بنسخ حكم العام عن بعض أفراده) ظنياً ، لأن صيرورته ظنياً باعتبار خروج أفراد أخر عنه بالتعليل، ودليل النسخ لا يقبل التعليل ، فلا يتطرق به احتمال إلى الباقي "[٥] .

وهذا الاستدلال صحيح على مذهب العراقيين وإن لم ينصوا عليه ، لأنهم إن قالوا بجواز تعليل الأفراد المخرجين من اللفظ العام بالنسخ لأدى إلى القول بجواز إخراج غيرهم قياساً على

---

[١] الدبوسي ، التقويم ١٠٣ ، ١٠٩
[٢] البخاري ، الكشف ٥٩٣/١
[٣] السرخسي، أصول السرخسي ٣٣/١
[٤] الخبازي ، المغني ١٠٠ ، النسفي ، الكشف ١٦٣/١ ، ابن ملك ، شرح المنار ٢٩٤ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ٨٨/١ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٩٢
[٥] البخاري ، الكشف ٢٢٣/٣

الأفراد المخرجين بالنسخ عند اتحاد العلة ، وبالتالي القول بجواز النسخ بالقياس ، وهذا باطل عندهم .

وقد وجدت عبارة للجصاص – في معرض مناقشاته – يشير فيها إلى عدم قبول النسخ للتعليل حيث يقول " فإن مدة الفرض لما لم تكن مذكورة ، وكان تجويز بيانها بالنسخ ، فإنما صار النسخ في معنى بيان المجمل الذي هو غير معلول المعنى ، فجاز تأخير بيانه "[١] .

إلا أن هذا الدليل لم يكن الوحيد في الاستدلال على أن هذا هو مذهب العراقيين ، فأضيف إليه دليلان :

الدليل الأول : حصر الجصاص العمومات التي يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس بحالات محدودة أوردتها عنه سابقاً[٢] ولم يكن نسخ بعض أفراد العام منها .

الدليل الثاني : – وهو الأهم من سابقيه – الفرق بين أثر النسخ وأثر التخصيص في دلالة العام، ففي التخصيص لم يكن مراد الشارع من اللفظ العام شمول جميع أفراده لحكمه ابتداءً ، أي أن اللفظ لم يكن المراد منه ظاهر معناه ، بل غيره من المعاني المحتملة ، وليس بعضها أولى من بعض فثبتت الظنية ابتداءً .

أما في النسخ فإن الشارع قصد من اللفظ العام شمول أفراده ابتداءً ، وأمضى عليهم حكمه ، ثم أخرج بعضهم بعد مضي مدة من زمن حكم العام لغاية أرادها ، فبقيت دلالة العام على القطعية ولم تلغ ، لأن اللفظ العام ما يزال شاملاً للمُخرَجين منه لفظاً رغم انقطاع حكمه عنهم شرعاً بالنسخ ، وهذا ما وجدته من كلام الجصاص حيث قال في التفرقة بين النسخ والتخصيص " وهذا الذي قد اعتقدنا ثبوته (من دلالة اللفظ العام على جميع أفراده) لا يجوز رفعه (أي بالنسخ) لا تبين لنا خلافه ، وإنما الذي يجوزه(أي النسخ) من ذلك بيان آخر وقته غير مذكور في اللفظ ، فيلزمنا اعتقاد عمومه ، وإذا كان ذلك كذلك ، لم يكن ورود النسخ رافعاً للاعتقاد الأول لأن ما اعتقدنا ثبوته لم يرتفع بورود النسخ ، وأما ورود نسخه فقد كنا نجوزه مع ورود الأمر ، وأنت فلا يمكنك أن تقول مثله في بيان الخصوص إلا بترك اعتقاد العموم في حال ورود اللفظ فيجعل نفس الحكم موقوفاً على ما يرد من بيانه "[٣] .

وجملة القول إن العراقيين وما استقر عليه المذهب أبقوا دلالة العام على القطعية إذا ورد النسخ على بعض أفراده فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٦٢/٢

[٢] راجع ص ٨٤

[٣] الجصاص ، الفصول ٦١/٢

المبحث السابع

المسألة السابعة : اشتراط الاستغراق في اللفظ العام

إن من مسائل مبحث العام الخلافية بين مدرستي العراق وسمرقند ، مسألة اشتراط الاستغراق في اللفظ العام ، أي هل يشترط في اللفظ العام ليصح وصفه بأنه لفظ عموم أن يكون مستغرقاً لجميع أفراده الذين يصدق عليهم لفظه أي مستوعباً لجميع أفراد الجنس ؟

وبمعنى آخر، إذا كان اللفظ العام مخصوصاً بخروج بعض أفراده عن حكم العموم ، هل يصح وصف هذا اللفظ بأنه لفظ عموم رغم كونه غير مستغرق بحكمه جميع أفراد الجنس الداخلين تحت لفظه لغة ؟

وهذا الخلاف ليس هو الخلاف في دلالة العام وموجبه ، فذاك في مدى وضوح معنى اللفظ العام ودلالته على أفراده ، أما هذه المسألة فهي في اشتراط الاستغراق لصحة وصف اللفظ بالعموم ، إلا أن بين المسألتين ارتباطاً كبيراً وتلازماً أحياناً كما سأبين عند عرض المذهبين .

وقد ترتب على الاختلاف في هذه المسألة اختلاف في مسائل أخرى ذات صلة مباشرة بها وهي :

- حجية العام المخصوص ، أي هل يصح الاحتجاج بالعام على الباقي تحت العموم أو تسقط حجيته ؟
- دلالة العام المخصوص على الباقي ، هل هي على الحقيقة أو على المجاز ؟
- اعتبار بعض الصيغ من ألفاظ العموم أو عدم اعتبارها .

وفيما يلي تفصيل المذاهب .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في اشتراط الاستغراق في اللفظ العام

اتفق العراقيون على اشتراط الاستغراق في اللفظ العام ثم اختلفوا فيما ترتب عليه من مسائل ، فقد قالوا بوجوب استيعاب اللفظ العام لكل أفراده حتى يصح وصفه بالعموم ، وقد بين الجصاص هذا المذهب بقوله " فالحكم باستيعاب الكل واجب لوجود اللفظ المشتمل على جميعه"[١] ، وقال عن ألفاظ العموم " " كان المعقول أيضاً استغراق الجنس لأنها في اللغة كذلك"[٢] ، أي أن اللفظ العام يستلزم استغراقه لجميع أفراد الجنس لغةً ، وقال بعبارة أخرى صريحة " فلما كان ذلك كذلك وجب أن يكون لفظ العموم متى ورد مطلقاً محمولاً على بابه ومختصاً بما وضع له من استغراق الجنس واستيعاب كل ما لحقه الاسم "[٣] .

وعليه فاللفظ العام الذي لحقه التخصيص لا يطلق عليه اسم العموم باتفاق العراقيين ، وقد وضح الجصاص ذلك حين مثل بألفاظ الأعداد كالعشرة والمائة والألف ، فإن إطلاقها يدل على استيعابها جميع ما تحت الاسم ولا يجوز إطلاق العشرة على التسعة مثلاً ، أما العشرة إلا واحداً فهي اسم آخر للتسعة لا أنها عشرة ، فالعشرة يجوز الاستثناء منها لكنها بعد الاستثناء لا تدل على العشرة ولا توصف بذلك ، وكذلك العام يجوز تخصيصه لكنه لا يدل على العموم بعد التخصيص ولا يكون عاماً[٤] .

وبعد بيان فكرة الاستغراق كما صورها الجصاص نجد أنها تختلف عن قطعية دلالة اللفظ العام على أفراده ، إلا أن بينهما ترابطاً كبيراً ، فالقائل باشتراط الاستغراق في العام يلزمه القول بالقطعية ، فإذا لم يوصف اللفظ بالعموم إلا عند استغراقه ثبت قطعية دلالته على جميع أفراده.

ومن هنا كان استدلال الجصاص على قطعية اللفظ العام بإثبات اشتراط الاستغراق في اللفظ العام كما يلاحظ من كلامه المنقول آنفاً .

---

[١] الجصاص ، الفصول ١١١/١
[٢] المصدر نفسه ١١٤/١
[٣] المصدر نفسه ١١٧/١
[٤] المصدر نفسه ١٢٠/١

أما القائل بالقطعية فلا يلزمه القول باشتراط الاستغراق ، إذ إن مبنى قطعية دلالة العام عنده انتفاء الدليل المخصص ، فإذا ورد اللفظ العام بغير دلالة التخصيص دل اللفظ بعمومه على جميع ما شمله الاسم من أفراد على وجه اليقين ، أما إذا ثبتت دلالة التخصيص على اللفظ العام فإنها تعود على القطعية بالانتفاء ، فنجد أن العلاقة بين دلالة التخصيص وقطعية دلالة اللفظ العام علاقة عكسية عنده .

ولما جاز لقائل القطعية أن يبني قوله على انتفاء دلالة التخصيص فقط ، جاز له أن يُبقي اللفظ على عمومه بعد التخصيص ، أي أن لا يشترط الاستغراق في العام .

وكان هذا الحد من اشتراط الاستغراق في اللفظ العام محل اتفاق بين العراقيين لكن الخلاف وجد في حكم العام الذي ثبت تخصيصه ، ذلك أنه بعد تخصيصه يفقد شرط الاستغراق لجميع أفراد جنسه ، فما حكمه بعد فقدان شرطه ؟

وقد كان للعراقيين في ذلك ثلاثة مذاهب

أولاً : مذهب عيسى بن أبان ومحمد بن شجاع الثلجي وأبي الحسن الكرخي

ذهب هؤلاء العراقيون إلى أن التخصيص يزيل اللفظ العام عن حقيقته وهي العموم ، فتصير دلالة اللفظ العام على باقي أفراده مجازية ، والمجاز لا يستعمل إلا في موضع تقوم الدلالة عليه .

وكانت النتيجة العملية لهذا القول ، سقوط الاستدلال باللفظ العام على باقي أفراده ويصير حكمه موقوفاً على دلالة أخرى من غيره ، بمنزلة اللفظ المجمل المفتقر إلى البيان حيث تكون دلالته غير واضحة على معناه فلا يستدل به حتى يجيء النص المبيِّن فيعمل بالمجمل بعد بيانه .

وهنا يسقط الاستدلال باللفظ العام المخصوص لوجود الإجمال في دلالته بانتقاله من المعنى الحقيقي عند تخصيصه إلى المعنى المجازي الذي لم يحدد ، فيجب قيام دلالة من غيره تحدد المعنى المجازي[١].

وهذا مذهب الثلاثة جميعاً ، إلا أن الكرخي أضاف لنفسه تفصيلاً حيث فرق الكرخي بين تخصيص اللفظ العام والاستثناء من اللفظ العام ، فأسقط دلالة اللفظ العام المخصوص على الباقي إلا بقيام الدلالة عليه من غيره ، بينما أبقى دلالة اللفظ العام المستثنى منه في الباقي قائمة،

---

[١] الجصاص ، الفصول ١/١٦٧ ، ٢٤٥ ، أبو الحسين البصري ، المعتمد ١/٢٦٥ ، ٢٦٨

ففرق بين التخصيص والاستثناء في دلالة كل منهما على الباقي ، لأن الاستثناء عنده لا يجعل اللفظ العام مجازاً ولا يزيله عن حقيقته بخلاف التخصيص .

ويبين الجصاص هذا التفريق عند شيخه فيقول " وكان أبو الحسن يفرق بينهما من جهة أن وجود الاستثناء المتصل بالجملة لا يجعل اللفظ مجازاً بل هو حقيقة للباقي لأن ذلك يستفاد من اللفظ بنفس الصيغة فصارت التسعة لها اسمان : أحدهما تسعة والآخر عشرة إلا واحداً ، والاسمان جميعاً حقيقة لها لأن الصيغة تقتضي ذلك وهي موضوعة له ... وأما قيام دلالة الخصوص فإنه لا يصلح أن يقترن إلى اللفظ حتى تصير الصيغة المسموعة مع الدلالة عبارة عن الباقي ، لأن الدلالة لا تغير صيغة اللفظ ، فصارت الصيغة إذا أطلقت والمراد بها الخصوص مجازاً لأن حقيقتها استيعاب جميع ما تحتها ، فمتى أطلقت والمراد البعض فقد استعملت في غير موضعها ، فصار اللفظ مجازاً ، والمجاز لا يستعمل إلا في موضع تقوم الدلالة عليه ، كذلك العموم متى أطلق والمراد الخصوص احتاج إلى دلالة في اعتبار عمومه في الباقي "[1] .

وهذا يدل بشكل واضح على أن الاستثناء عند الكرخي له دلالة واحدة ، وأنها تدل على حكم واحد ، ويكون هذا الحكم في الباقي فقط ، ولذا تبقى دلالته حقيقة فيه ، أما العام المخصوص فله دلالتان متعارضتان ، إحداهما عامة والأخرى خاصة ، وقد أحالت الخاصة العامة من الحقيقة إلى المجاز فأبطلت دلالتها ، فاحتاجت العامة إلى دلالة أخرى لإثبات دلالتها على الباقي .

لكن الكرخي ينص على أن هذا الرأي خاص به لا ينسبه للمذهب حيث يقول " إنما هذا شيء أعتقده أنا في هذا الباب ولا يمكنني أن أعزيه إلى أصحابنا "[2] ، وذلك لامتناع تخريج الفروع الفقهية المروية عليه .

وأرى أن سبب هذا الرأي عند الكرخي ما يراه في كون هذا الرأي لازم منهجه الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها .

ثانياً : مذهب الجصاص

خالف الجصاص شيخه فيما رتبه على اشتراط الاستغراق ، فذهب إلى أن دلالة اللفظ العام على الباقي بعد التخصيص على الحقيقة وليست مجازاً ، لكنها ليست على سبيل العموم بل

---

[1] الجصاص ، الفصول ١/ ٢٥١

[2] المصدر نفسه ٢٤٨/١

الخصوص في الباقي ، فهو لا يصف اللفظ بالعام أصلاً ، لا حقيقة ولا مجازاً ، وذلك أن من شرط العموم الاستغراق فإن سقط الشرط لم يبق اللفظ عاماً ، ويبين الجصاص مذهبه فيقول " لا يجوز ورود اللفظ العام والمراد به الخصوص لأن الدلالة الموجبة للخصوص بمنزلة الاستثناء المتصل بالجملة ، كقوله تعالى { فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً } [العنكبوت – ١٤] غير جائز أن يقال إن هذه الصيغة عبارة عن ألف سنة كاملة ، كذلك قيام الدلالة على إرادة الخصوص تجعل اللفظ خاصاً ، ويتبين أنه لم يكن لفظ عموم قط .

وليس وجود اللفظ الذي يصلح للعموم بموجب أن يكون عموماً بل هو لفظ خاص صورته غير صورة لفظ العموم ، كما أن وجود لفظ الألف من قوله {ألف سنة إلا خمسين عاماً} لا يوجب أن تكون هذه الصيغة صيغة الألف المطلقة العارية من الاستثناء بل الصيغتان مختلفتان ، كذلك اقتران دلالة الخصوص إلى اللفظ الذي يصلح للعموم يغير صيغة اللفظ ويمنع كونه عاماً أريد به الخصوص ، فدل ذلك على أن ما كان هذا وصفه من الألفاظ فهو حقيقة فيما ورد فيه مستعمل في موضعه "[١].

فشبه الجصاص اللفظ العام بالعدد كالألف وجعل التخصيص كالاستثناء ، فلا يجوز وصف اللفظ العام المخصوص بأنه لفظ عموم كما لا يجوز وصف الألف المستثنى منها بكونها ألفاً ، وإن كلاً منهما دال على الباقي حقيقة لكن لا على سبيل كونهما لفظا عاماً أو ألفاً بل الأول لفظ خاص والآخر تسعمائة وخمسين ، فالعام عند الجصاص إن خصص لم يبق عاماً حقيقة ولا مجازاً بل خاص حقيقة .

وعليه فإن حجية اللفظ على الباقي قائمة عنده كما هو الحال في الاستثناء ، حيث يقول "والدليل على صحته أن قيام دلالة التخصيص في معنى الاستثناء المتصل باللفظ لا فرق بينهما ، فلما لم يمنع الاستثناء من بقاء دلالة اللفظ في الباقي وجب أن يكون كذلك حكم دلالة التخصيص في بقاء دلالة اللفظ معه فيما عداه "[٢] .

ويقول أيضاً " فهذا يدل على أن دلالة التخصيص بمنزلة الاستثناء فينبغي على هذا ألا يختلف حكم اللفظ فيهما في كونه حقيقة في موضعه وأنه ليس بلفظ عموم "[٣] .

ومع اتحاد حكمهما عند الجصاص يرجع الفرق بينهما بقوله " واختلافهما مرجعه أن الاستثناء لفظ متصل بالجملة ودلالة الخصوص ليست بلفظ متصل بها "[٤] .

---

[١] الجصاص ، الفصول ١٣٨/١
[٢] المصدر نفسه ٢٤٨/١
[٣] المصدر نفسه ١٣٩/١
[٤] المصدر نفسه ٢٥٢/١

وعبارات الجصاص هذه تشير إلى أن مذهبه في دلالة الاستثناء على الباقي كدلالة اللفظ العام على الباقي بعد التخصيص تماماً عدا فرق الاتصال للاستثناء والانفصال لدلالة الخصوص، فإن تساوت دلالتهما عنده ، يلزم – من كلامه – أن تكون دلالة الاستثناء على الباقي ظنية ، فهل يصح هذا مذهباً للجصاص ؟

إنني أجزم أن الجصاص لا يذهب إلى القول بظنية دلالة اللفظ المستثنى منه ، بل يبقى على القطعية كما هو حالها قبل الاستثناء ، وأنه لا يقصد من كلامه التماثل التام ، وذلك لثلاثة أسباب :

الأول : حصر الجصاص العمومات التي يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس بحالات محدودة حيث كانت دلالة العموم فيها ظنية ، وقد أوردتها في المسألة السابقة ، والاستثناء ليس منها .

الثاني : اتفاق الحنفية على أن الاستثناء لا يقبل التعليل ، فلا يؤثر في الدلالة على الباقي ، بخلاف التخصيص الذي يقبله ، ولم ينقل الخلاف عنهم في هذا ، ويعود السبب إلى عدم جواز تعليل الاستثناء إلى السبب الثالث الذي سأذكره .

الثالث : –وهو الأهم – أن المستثنى ليس له حكم بخلاف المخصوص ، وقد سبق بيان ذلك في مسألة اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص ، حيث لم يجعل الجصاص المخصصات المتصلة – ومنها الاستثناء – من قبيل التخصيص لأنها لا تعطي حكماً ، ومن هنا جاء عدم قبول الاستثناء للتعليل لعدم وجود حكم نعلله ، وعليه فإنه لا يؤثر في قطعية دلالة اللفظ العام في الباقي بعد الاستثناء .

ثالثاً : مذهب بعض العراقيين

يفهم من كلام الجصاص في بعض ثنايا كلامه أن بعض العراقيين يخالفون الكرخي والجصاص في بعض ما ذهب إليه كل منهما ، حيث ذهبوا إلى وصف اللفظ العام المخصوص بالعموم مجازاً مخالفين الجصاص ، وفي المقابل خالفوا الكرخي فلم يوقفوا العمل به وإن كان مجازاً ، ويجيبون الكرخي " بأن حصول اللفظ مجازاً لا يمنع بقاء حكم دلالته ، لأن المجاز مستعمل في موضعه كاستعمال الحقيقة في موضعها ، فلا فرق بينهما من هذا الوجه ، فلذلك وجب أن تكون دلالة اللفظ باقية فيما عدى المخصوص "[1] .

وهؤلاء أنفسهم فريقان في قياس ذلك على الاستثناء فمنهم من جعل دلالة اللفظ على الباقي بعد الاستثناء مجازاً فاستوى عندهم الاستثناء والتخصيص ولا يمنع ذلك بقاء دلالتهما .

---

[1] الجصاص ، الفصول ٢٥٤/١

ومنهم من رفض قياسه على الاستثناء لأن دلالة اللفظ عندهم بالباقي بعد الاستثناء حقيقة بخلاف التخصيص لذات تعليل الكرخي ، لكنهم أعملوا المجاز في العام المخصوص .

وجملة القول إن العراقيين اشترطوا الاستغراق في العام فإذا خصص لم يبق اللفظ عاماً على الحقيقة باتفاق بينهم ، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في وصفه ، فمنهم من قال بأنه عام مجـــازاً ، والمجاز لا يستعمل إلا بدلالة أخرى ، فأوقف العمل في اللفظ العام فيما وراء المخصوص حتى يرد الدليل ، ومنهم من وصفه بالمجاز أيضاً لكن لم يمنعه من العمل به لأن المجاز مستعمل في اللغة ولا يمنع العمل باللفظ ، ومنهم من لم يسمه عاماً حقيقة ولا مجازاً ، بل هو لفــظ خــاص حقيقة في معناه ويعمل بدلالته لكنها ليست دلالة العموم .

وبهذا يتبين لنا أثر مسألة اشتراط الاستغراق في العــام فــي مــسألتي حجيــة العــام المخصوص في باقي أفراده ، ودلالة العام المخصوص في الباقي هل تكون مجازاً أو حقيقة .

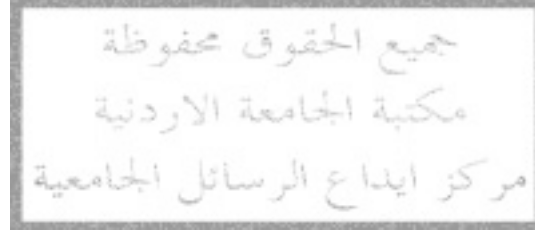
بقي أن أشير إلى المسألة الأخيرة التي تأثرت بمسألة اشتراط الاستغراق وهي الاختلاف في اعتبار بعض الألفاظ من قبيل ألفاظ العموم أو عدم اعتبارها ألفاظ عموم .

والجصاص لم يورد باباً في ألفاظ العموم كما فعل من بعده ، لكنه أورد بعض مــسائل هذا الباب في مباحث متفرقة ، وقد ذكر في معرض مناقشاته أن اللفظ العام لا يكون عامــاً إلا بالاستغراق ، فأي صيغة لا يثبت فيها الاستغراق لغة لا يحكم بعمومها وإن كانت صيغة جمع ، وذكر مثالاً لذلك الجمع المنكر ، فلم يجعله من ألفاظ العموم رغم كونه لفظاً دالاً على الجمع راداً على المخالف الذي اعتبر الجمع أساساً للعموم ، لكن الجصاص اعتبر دلالته على الجمع حقيقة وإن لم يكن عاماً كما هو الحال عنده في دلالة العام المخصوص على أفراده الباقين تحتــه فــي كونها على الحقيقة .

يقول في بيان هذه المسألة " إن كان لفظ جمع فإنه من حيث كــان نكــرة لــم يوجــب استغراق الجنس كله ، ولو وجب استغراق الجنس صار معرفة لدخول ما تحــت الجــنس فيــه وكان يصير كقوله اقطعوا السرّاق واقتلوا المشركين ، لأن الألف والــلام فــي مثلــه يــدخلان لتعريف الجنس ، وهذا يوجب أن يكون دخول الألف واللام عليه وخروجهما سواء معلوم فساده.

وليس في هذا نقض لما قلنا من أن لفظ الجمع يتناول الثلاثة فما فوقها حقيقة ، وأنــه لا يختص ببعض ذلك دون بعض من قبل أنا إنما صرفناه إلى الثلاثة في هذه الحال بدلالة ، وهــو خروج اللفظ مخرج النكرة ، وذلك يقتضي بعضاً مجهولاً من جملة محكم اللفظ ماض على مـــا

قدمناه ، وإنما خصصناه وقصرناه على الثلاثة بدلالة ، وجائز أن يراد به أكثـر مـنهم إلا أن المتيقن منه ثلاثة أعيان "[١] .

وعليه فإن جمع المنكر قد قامت الدلالة على عدم عمومه ابتداءً بل خصوصه وصـرفه عن الاستغراق فلا يكون من صيغ وألفاظ العموم عند العراقيين ، وإن كانت دلالته على أفـراده حقيقة على ما ذهب إليه الجصاص .

(١) الجصاص ، الفصول ١١٨/١

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في اشتراط الاستغراق في اللفظ العام

ذهب السمرقنديون إلى عدم اشتراط الاستغراق والاستيعاب لكل أفراد الجنس في اللفظ العام ، بل يكفي فيه الاجتماع والكثرة دون الاستيعاب .

وهذا المذهب لازم منهجهم الدلالي في ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها واحتمالها لغير معناها الظاهر واحتمال العام للتخصيص ، إذ يجوز أن يكون مراد الشارع من العام قاصراً عن بعض أفراده ، فمادام اللفظ العام يحتمل الشمول لجميع الأفراد كما يحتمل أن يكون قاصراً عن بعض أفراده ، يلزم من ذلك عدم اشتراط الاستغراق في اللفظ العام .

وسبق أن أشرت إلى أن اشتراط الاستغراق يستلزم القطعية ، أي لا يجوز معه القول بالظنية ، وأن القول بالقطعية لا يستلزم اشتراط الاستغراق .

وبناء على ذلك فإن القول بالظنية يستلزم عدم اشتراط الاستغراق ، فالعلاقة بين الظنية واشتراط الاستغراق علاقة عكسية ، أي إن وجدت الظنية انتفى اشتراط الاستغراق ، وإن اشترط الاستغراق انتفت الظنية .

وعليه فإن منهج الظنية عند السمرقنديين أدى إلى قولهم بالمسائل التالية :

أولاً : عدم اشتراط الاستغراق في اللفظ العام ، بل يكفي فيه الاجتماع ، يقول اللامشي " العام مشتق للعموم ، ويستعمل للاستيعاب والكثرة والاجتماع ... ومن شرط صحة العموم الكثرة والاجتماع دون الاستيعاب "[١] .

ثانياً : إن العام المخصوص يبقى عاملاً فيما بقي تحته من أفراد بطريق الحقيقة لا المجاز بعد أن منعوا اشتراط الاستغراق في اللفظ العام ، يقول السمرقندي في هذه المسألة " فهو مبني على أن شرط اللفظ العام هل هو الاستيعاب والاستغراق أو الاجتماع ، فمن قال شرطه الجمع : فمادامت الصيغة متناولة لجمع مطلق وهو الثلاثة فصاعداً فهي عام حقيقة "[٢] .

ثالثاً : بقاء حجية العام المخصوص في الباقي ، فيجوز الاحتجاج به لكن الاحتمال فيه أكثر ، وهذه المسألة مبنية على المسائل السابقة ، يقول السمرقندي في حجيته " قال مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعي : إنه حجة ولكن يوجب العمل دون العلم بناءً على ما ذكرنا في حكم العام

---

[١] اللامشي ، أصول الفقه ١١٥

[٢] السمرقندي ، الميزان ٢٨٨

الذي لم يخص منه شيء ، إنه لا يوجب العلم قطعاً ، ولكن يصح الاحتجاج به في حق الأحكام الشرعية لكن الاحتمال هنا أكثر "[١]

رابعاً : يصح اعتبار الألفاظ التي وضعت في أصل اللغة للدلالة على الجمع دون الاستغراق كالجمع المنكر ألفاظ عموم لتحقق شرط العموم فيها وهو الاجتماع .

وجملة القول إن منهج السمرقنديين في ظنية ألفاظ العموم يلزم منه عدم اشتراط الاستغراق في العام ، فأداهم ذلك إلى القول بأن دلالة العام المخصوص في الباقي حقيقة ، وأن حجيته قائمة فيه وإن كان أكثر احتمالاً للتخصيص ، ثم قالوا إن ألفاظ الجمع التي لا تكون للاستيعاب لغة هي من ألفاظ العموم لاكتفائهم بالجمع دون الاستغراق .

[١] السمرقندي ، الميزان ٢٩٠

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في اشتراط الاستغراق في اللفظ العام

خالف الدبوسي العراقيين في اشتراط الاستغراق في لفظ العموم لأن منهج القطعية في ألفاظ العموم لا يستلزم اشتراط الاستغراق فيها ، بل يصح وصف اللفظ بالعموم وإن لم يكن مستغرقاً لجميع أفراده ، لكن هذا لا يمنع من القول إن اللفظ العام إن ورد مطلقاً عن الدلالة المخصصة فإنه يدل على الاستغراق لجميع أفراده بشكل قطعي ، فإن جاءت الدلالة المخصصة قصر اللفظ العام عن بعض أفراده في شمولهم بحكمه ، لكنه يبقى لفظاً عاماً ويوصف بالعموم إلا أنه عام مخصوص .

ولهذا ذهب الدبوسي إلى اعتبار هذا العام المخصوص حقيقة في الباقي ، وتبقى حجيته قائمة لكنها ظنية الدلالة على باقي الأفراد لا قطعية كما أوضحت في المسألة السابقة .

وقد أضاف الدبوسي جزئية في مسألة حجية العام المخصوص وهي عدم التفريق في ثبوت حجيته سواء أكان المخصوص معلوماً أم مجهولاً .

يقول في بيان مذهبه في هذه المسألة " العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى"[١] أي لا يشترط الاستغراق بل الجمع فقط .

أما في إثبات العموم على الحقيقة وقيام حجيته على الباقي فيقول " والذي ثبت عندي من مذهب السلف أنه يبقى على عمومه بعد التخصيص في الفصلين جميعاً (أي إن كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً) ولكن غير موجب للعلم قطعاً "[٢] .

ويقول في تعليل عدم التفريق بين المعلوم والمجهول " إن كان دليل الخصوص مجهولاً لا يوجب جهالة ما بقي حكماً ، فيصير كاستثناء بعض مجهول ، وكذلك إن كان دليل الخصوص معلوماً لأنه يحتمل أن يكون معلولاً بعلة موجبة أكثر مما يوجبه النص ، فيتضمن جهالة على الاحتمال والشك ، فيوجب شكاً فيما بقي من الحكم كاستثناء فيه شك فإنه يوجب شكاً في المستثنى منه كقولك : والله لا أكلم الناس إلا زيداً أو عمرواً ، فإنهما لا يدخلان تحت اليمين لدخولهما تحت الاستثناء بالشك "[٣] .

---

(١) الدبوسي ، التقويم ٩٤
(٢) المصدر نفسه ١٠٥
(٣) المصدر نفسه ١٠٥

ويقول أيضاً " فأما ما لم يتبين منه بأن كان دليل الخصوص مجملاً فلا يمتنع به لأنه لا مساواة بين الظاهر (العموم) والمجمل (الخصوص) ، بل المجمل مما لا يجب العمل بـــه حتـــى يلحق به البيان ... ألا ترى أنه لو طرأ المجمل على ظاهر ناسخاً ، لم يثبت به النسخ حتى يتبين ... وإذا كان كذلك اقتصرت جهالة دليل الخصوص أو الشك عليه ولم يتعد إلى العام فـــي حـــق الصيغة فلا يصير العام مجملاً مجهولاً أو مشكوكاً "[١] .

وعليه فإن جهالة المخصوص تؤثر على ما يخرج من اللفظ العام ولا تؤثر على دلالـــة العام نفسه لأنه ظاهر .

وفي مسألة عموم الجمع المنكر فقد جعله الدبوسي من ألفـــاظ العمـــوم لعـــدم اشـــتراط الاستغراق والاكتفاء بالجمع ، لكنه ذهب إلى أن دلالته تقوم على الثلاث فقط للتيقن منه أما أكثر من ذلك فيحتاج إلى بيان ، أي أنها قطعية في الدلالة على الثلاث وهو لفظ عام على الحقيقة فلا يصار إلى أكثر من ذلك إلا بدليل[٢] ، وهذا عين مذهب الجصاص الذي أوردته سابقاً لكنـــه لا يجعله لفظاً عاماً بل خاصاً .

وجملة القول إن الدبوسي قد ذهب إلى بقاء العام على حقيقته بعد التخـــصيص ، وبقـــاء حجيته سواء أكان المخصوص معلوماً أو مجهولاً ، واعتبار ألفاظ الجمع التـــي لا تـــدل علـــى الاستغراق لغة من ألفاظ العموم ، واقتصار دلالتها على الثلاث فقط .

وبذلك يكون الدبوسي قد وافق السمرقنديين في النتيجة العملية لهذه المسألة وما تبعها من مسائل ، لكنه مختلف عنهم في التأصيل للمسائل ، فهو لم يشترط الاستغراق لكونه غيـــر لازم للمنهج الدلالي في قطعية الألفاظ الظاهرة ، بينما ذهب السمرقنديون إلى ذلك عملاً بمنهج الظنية والتلازم العكسي بين منهجهم واشتراط الاستغراق .

وقد وافق البزدوي والسرخسي الدبوسي في كل ما ذهب إليه الدبوسي ، فاستقر المذهب على عدم اشتراط الاستغراق في العام لأن منهج القطعية لا يستلزم اشتراط الاستغراق في اللفظ، ووافقاه فيما تبع ذلك من مسائل[٣] ، وعلى هذا سارت المتون المتأخرة[٤]

---

[١] الدبوسي ، التقويم ١٠٦
[٢] المصدر نفسه ١١٠
[٣] البخاري ، الكشف ٩٥/١ ، ٦٢١ ، ٦/٢ ، السرخسي ، أصول السرخسي ١٢٥/١ ، ١٤٤ ، ١٥١
[٤] الأخسيكثي ، المنتخب ٩/١-١١ ، الخبازي ، المغني ٩٩ ، ١٠٨-١١٣ ، النسفي ، الكشف ١٥٩/١ ، ١٦٨، ١٧٧ ، ابن ملك ، شرح المنار ٢٩٦ ، ٣١٠ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ٨٤/١ ، ٨٩ ، ٩٣ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٩٤-٩٦

المبحث الثامن

المسألة الثامنة : موجب الأمر والنهي

تبين لنا أن مدرستي العراق وسمرقند كانتا مختلفتين في المنهج الدلالي في الألفاظ الظاهرة ، وكان لهذا الخلاف المنهجي أثر واضح في مسائل مبحث العام ، كما سبق بيانه ، ولم يقتصر الخلاف المنهجي على مسائل مبحث العام ، بل امتد إلى مباحث أخرى ، ومن ذلك مسألة موجب الأمر والنهي ، فقد اختلفت المدرستان في موجب الأمر في صيغة **(افعل)** هل تقتضي الإيجاب أو غيره ، وكذلك الحال في موجب النهي في صيغة **(لا تفعل)** هل تقتضي التحريم أو غيره ؟

ثم اختلفوا في اللفظين إن دلت القرينة على إرادة غير الإيجاب والتحريم كالندب والكراهة ، هل يكون ذلك مجازاً فيها أو حقيقة ، وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب كل من الأمر والنهي .

وفيما يلي تفصيل المسألة للمذهبين وما استقر عليه المذهب .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في موجب الأمر والنهي

إن منهج القطعية في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها اقتضى أن يذهب العراقيون في موجب الأمر إلى القول بأن مقتضاه الإيجاب وأنه موضوع له لغة وهو حقيقة فيه ، وعليه فإذا صرف اللفظ إلى غير الإيجاب كالندب أو الإباحة بقرينة ، كان مجازاً فيه ، وكذلك الحال في النهي أن مقتضاه التحريم وأنه حقيقة فيه ، فإذا صرف إلى الكراهة بقرينة كان مجازاً فيه .

وهذا المذهب لازم لمنهجهم الدلالي ، إذ إن القول بقطعية اللفظ الظاهر على معناه يلزم منه القطع بظاهر معناه اللغوي واعتباره حقيقة فيه ، كما هو الحال في اللفظ العام والخاص والمطلق والمقيد ، فهي ألفاظ ظاهرة وجب العمل بظاهرها مع القطع بمعناها لاعتقادهم بأن المعنى الظاهر منها مراد للشارع .

فاللغة جعلت لفظ الأمر في ظاهر معناه للوجوب وسمت تاركه عاصياً مستحقاً للذم ، وقد جاءت نصوص الشارع على هذه اللغة واستعمالاتها ، فثبت بذلك أن معناه الظاهر مراد للشارع ، فوجب العمل به واعتقاده .

ويلاحظ أن هذا الاستدلال هو ذاته الاستدلال في موجب العام ، ولهذا استويا في قطعية معناهما الظاهر ، وعليه فإن لفظا الأمر والنهي يقتضي الأول منهما الإيجاب والثاني التحريم قطعاً عملاً واعتقاداً .

فإذا صرف المعنى الظاهر بقرينة دالة على إرادة الندب أو الكراهة فإنه يكون مجازاً ، لأن المعنى الذي صرف إليه لا يكون حقيقة بحال لكونه على خلاف الاستعمال اللغوي فوجب أن يكون مجازاً .

ويبين الجصاص هذا المذهب فيقول " حقيقة الأمر ما كان إيجاباً وما عداه فليس بأمر على الحقيقة ، وإن أجري عليه الاسم في حالٍ كان مجازاً ، وكذلك كان يقول أبو الحسن رحمه الله في ذلك ... فثبت أن قول القائل لمن دونه افعل هو لفظ الأمر الموضوع للإيجاب ... وأنه لا يكون أمراً متى لم يصادف واجباً "[١]

---

[١] الجصاص ، الفصول ٨١/٢

وبعد أن أبان الجصاص عن دلالة الأمر اللغوية ذكر حكمه وموجبه فقال " هــو علــى الإيجاب حتى تقوم الدلالة على غيره وهو مذهب أصحابنا وإليه كان مذهب شيخنا أبي الحسن "[١]

ثم بين العلاقة بين الدلالة اللغوية للأمر وموجبه فقال " إن كان حقيقة في الإيجاب مجازاً فيما سواه على ما يقوله ، فالواجب حمله على الحقيقة فلا يصرف إلى المجاز إلا بدلالة "[٢] .

ويبين أن أساس القول في موجب الأمر هو ذاته أساس القول في موجب العــام حيــث يقول " بل يكون وروده مطلقاً دلالة على إرادة القائل للإيجاب ، لأن ذلك حقيقة فيجب إمــضاؤه على حقيقته وموضوعه في اللغة ، كما أن سائر الأسماء الموضوعة لمسمياتها حقيقة في أصل اللغة متى وردت مطلقة لم يجز الوقوف فيها إلى أن يتعرف إرادة القائل بإطلاقهــا ، ووجــوب إمضائها على موضوعها في اللغة متى لم يقرنه بدلالة تزيله عن حقيقته ، وكلفظ العموم لما كان في موضوع اللغة أنه للشمول والاستيعاب لم يحتج عند وروده مطلقاً إلى مساعدة الدلالــة فــي حمله على العموم "[٣] .

وقد أورد الجصاص كلاماً كثيراً في الربط بين موجب العام وموجب الأمر ، وقيامهمــا على أساس واحد ، وأكتفي بالإشارة إليه[٤].

وأما موجب النهي فلم يصرح فيه بمذهب العراقيين ، ولكن يفهم من إشارات كلامه أنه يسوي بينهما في الحكم[٥] .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٨٧/٢
[٢] المصدر نفسه ٩١/٢
[٣] المصدر نفسه ٩٣/٢
[٤] المصدر نفسه ٩٤/٢ ، ٩٨
[٥] المصدر نفسه ٩٥/٢ ، ١٠١

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في موجب الأمر والنهي

إن منهج الظنية في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها يقوم على اعتبار مبدأ الاحتمال في هذه الألفاظ لغير معانيها الظاهرة ، فالسمرقنديون يأخذون بالمعنى الظاهر عملاً لا اعتقاداً بناء على هذا المنهج ، ولهذا فإن صيغة (افعل) تقتضي عندهم الإيجاب في العمل احتياطاً ، أما في الاعتقاد فلا يجوز تعيين مراد الشارع من تلك الصيغة ، بل يكون الاعتقاد فيها على الإبهام بين الإيجاب والندب ، حيث يعتقد أن ما أراده الله تعالى بلفظ الأمر من الإيجاب أو الندب هو الحق .

وقد قصر السمرقنديون الاحتمال المقبول في الاعتقاد على الإيجاب والندب دون غيرهما لأن لفظ الأمر لا يحتمل غيرهما كالإباحة والتهديد وغيرها ، وليس هذا نقضاً لمنهج الظنية في اعتبار مبدأ الاحتمالات اللغوية في معاني الألفاظ ، بل قصروا الاحتمال عليهما لأن اللغة اقتضت ذلك ، إذ إن صيغة (افعل) إن صدرت من مستحق الطاعة فهي تقتضي الطلب لغة ، والطلب محتمل لمعنيين فقط الإيجاب والندب ، ولا يحتمل لفظ الأمر الإباحة والتهديد وغيرهما ، بل يحتمله اللفظ عند وجود القرينة ، وفي هذه الحالة لا يكون اللفظ حقيقة في الأمر بل مجازاً ، كما لا يدخل هذا المعنى المجازي في الاعتقاد عند إطلاق اللفظ بغير القرينة .

وعليه فإن الاحتمال الذي يقوم عليه المنهج الدلالي مقصور على الإيجاب والندب في صيغة الأمر ، وبالتالي فالأمر عندهم حقيقة في الإيجاب والندب، ولكنه يحمل على الإيجاب عملاً بالأحوط ، أما في الاعتقاد فلا يتعين أحدهما ويكون مبهماً أن ما أراده الله تعالى من أحدهما هو الحق .

فإن دلت القرينة على الندب بقي لفظ الأمر على الحقيقة ، أما إن دلت القرينة على غيرهما من المعاني كالإباحة فهو مجاز .

ويبين علاء الدين السمرقندي مذهبهم فيقول " وقال مشايخ سمرقند بأن حقيقة الأمر هو الطلب ومعناه يشمل الندب والإيجاب "[١] ، وذلك في دلالته اللغوية .

ثم بين مذهبهم في موجبه وحكمه فقال " وقال مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله بأن حكمه الوجوب من حيث الظاهر عملاً لا اعتقاداً على طريق

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٩١

التعيين ، وهو لا يعتقد فيه بندب ولا إيجاب قطعاً على طريق التعيين ، ويعتقد على الإبهام أن ما أراد الله تعالى به من الإيجاب القطعي والندب فهو حق ، ولكن يأتي بالفعل لا محالة حتى إنه إذا أريد به الإيجاب على سبيل القطع يخرج عن عهدته ، وإن أريد بـه النـدب يحـصل لـه الثواب"[١] .

ويحرر الخلاف بينهم وبين العراقيين فيقول " والخلاف بين أصحابنا في الاعتقاد لا في وجوب العمل ويكون التعلق بظواهر الآيات الواردة في الأمر صحيحاً في حق وجوب العمـل ، أما وجوب الاعتقاد فأمر بين العبد وبين الله تعالى فيكفيه مطلق الاعتقاد أن ما أراد الله تعالى به فهو حق "[٢] .

ويبين مذهبهم في مسألة الأمر ويراد به الندب فيقول " والصحيح ما قاله مشايخ سمرقند وهو أن حقيقة هذه الصيغة للطلب لغة ، ومعنى الطلب موجود في المندوب ... فكانت محتملـة للندب والإيجاب حقيقة ... ولكن نقول بالوجوب ظاهراً مع الاحتمال في حق العمل ، فيجب عليه العمل لا محالة ، مع الاعتقاد مبهماً أن ما أراد الله تعالى به فهو حق ... فأما الإباحـة فلـيس معنى الطلب فيها ، لأنها عبارة عن التخيير بين الشيئين إن شاء فعل وإن شاء تـرك ، وكـذا معنى التهديد ترك الفعل ويذكر ويراد به الزاجر والردع دون طلب التحصيل ، فيكون اسـتعمال صيغة الأمر فيهما بطريق المجاز "[٣] ، وقد وافقه اللامشي في كل ما ذكر[٤] .

أما موجب النهي فلم يذكرا رأياً للمتقدمين فيه ولكن السمرقندي ذكر أن حكمه يقابل حكم الأمر فقال " إن حكم الأمر هو وجوب تحصيل المأمور به أو ندب التحصيل وحكم النهي هـو وجوب الامتناع عن المنهي عنه أو ندب الامتناع ... وكذا يتفقان في الأقسام ، فكما أن الأمـر قسمان حقيقة قسم الوجوب وقسم الندب ، فكذلك النهي قد يكون لوجوب الامتناع وقد يكون لندب الامتناع "[٥]، وهذا المذهب في موجب النهي ، وإن لم يكن منسوباً للمتقدمين لكنه بناء صـحيح على مذهبهم .

وعليه فإن موجب النهي عند السمرقنديين يقابل موجب الأمر ولا يختلف موجبهما إلا أن هذا للتحصيل والآخر للامتناع .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٩٧

[٢] المصدر نفسه ٩٧

[٣] المصدر نفسه ١٠٢-١١٠

[٤] اللامشي ، أصول الفقه ٨٨-٩٢

[٥] السمرقندي ، الميزان ٢٢٤

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في موجب الأمر والنهي

إن مما لا شك فيه أن المذهب قد استقر في هذه المسألة على مذهب العراقيين لاتحادهم في المنهج الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ، وهذا ما ذهب إليه الدبوسي في جعل صيغة افعل للإيجاب وأنها حقيقة فيه دون غيره[١] وتابعه في ذلك البزدوي[٢] والسرخسي[٣] .

أما موجب النهي ، فقد ذكر الدبوسي أن المتقدمين ليس لهم فيه مذهب صريح فخرّج لهم مذهباً فقال " إني لم أقف على الأقوال في حكمه على الاستقصاء من السلف كما وقفت على حكم الأمر ، ولكنه ضد الأمر لغة ، فيحتمل أن يكون للناس فيه أقوال أربعة على حسب أقوالهم في الأمر "[٤] ، ثم رجح أن حكمه وجوب الانتهاء وهذا ما ذهب إليه البزدوي[٥] والسرخسي[٦] .

وعلى هذا كله استقر المذهب ، ثم سارت المتون المتأخرة عليه[٧]

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٣٦-٣٩

[٢] البخاري ، الكشف ٢٥٣/١

[٣] السرخسي ، أصول السرخسي ١٤/١-١٩

[٤] الدبوسي ، التقويم ٤٩

[٥] البخاري ، الكشف ٥٢٥/١

[٦] السرخسي ، أصول السرخسي ٧٨/١ ، ٩٦

[٧] الأخسيكثي ، المنتخب ٦٩/١ ، الخبازي ، المغني ٣٠ ، ٦٧ ، النسفي ، الكشف ٥٠/١ ، ١٤٠ ، ابن ملك ، شرح المنار ١٢٠ ، ٢٥٨ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ٣١/١ ، ٧٧ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٦١ ، ٨٦

المبحث التاسع

المسألة التاسعة : الأمر المطلق

هل هو على الفور أو على التراخي

وهل يقتضي التكرار أو المرة الواحدة

لقد كان مبحث الأمر من المباحث التي اختلف العراقيون والسمرقنديون في مسائلها ، وقد انحصر خلافهم في دلالته ، فقد اختلفوا في دلالة الأمر المطلق على ثلاثة اتجاهات :

الأول : دلالته الحكمية ، من حيث اقتضاؤه الإيجاب أو غيره .

الثاني : دلالته الزمنية ، من حيث اقتضاؤه الفورية أو التراخي في أدائه .

الثالث : دلالته الفعلية أو الأدائية ، من حيث اقتضاؤه الفعل أو الأداء مرة واحدة أو التكرار .

وقد استوفيت الكلام في المسألة الأولى ببيان الخلاف وأساسه ، وذكرت أنه يقوم على منهج القطعية ومنهج الظنية في دلالة اللفظ الظاهر على معناه عند كل من العراقيين والسمرقنديين.

أما في المسألتين الثانية والثالثة ، فأساس الخلاف فيهما مغاير قليلاً، وقد جمعتهما في مبحث واحد هنا لاتحادهما في أساس الخلاف ومبنى القول فيهما عند كل من العراقيين والسمرقنديين .

وفيما يلي تفصيل المذهبين وما استقر عليه المذهب .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في دلالة الأمر المطلق على الفور أو على التراخي وفي دلالته على التكرار أو المرة الواحدة

إن مذهب العراقيين في هاتين المسألتين متسق ومنتظم مع منهجهم الدلالي في تعاملهم مع الألفاظ الظاهرة ، فإن منهجهم الدلالي الأخذ بظواهر الألفاظ والتمسك بدلالتها الظاهرة ، وبناء مسائلهم على ما يقتضيه ظاهر اللفظ حتى وصل بهم الأمر في المسائل السابقة إلى القول بقطعية دلالتها على معناها واعتقاده مراد الله تعالى ، وإن صرفهما عنه يخرجها عن حقيقتها وظاهرها .

لكنهم في هاتين المسألتين لم يوصلوا الدلالة فيها إلى حد القطعية بالعمل والاعتقاد ، وإن كان أساس مذهبهم فيها العمل بظاهر اللفظ والتمسك به ، وبناء المسألتين عليه تماشياً مع منهجهم الدلالي في الأخذ بالظاهر .

وبيان ذلك : إن الأمر المطلق يقتضي ظاهره الوجوب قطعاً عملاً بظاهر اللفظ واعتقاده مراد الله تعالى ، وهذا الأمر يقتضي إيجاد الفعل من المأمور ، لأنه واجب عليه ، لكن هذا الإيجاد للفعل الواجب أداؤه ، هل له دلالة الفورية أو التراخي ، وهل يقتضي ذات اللفظ أحدهما بظاهره ، ثم هذا الوجوب الذي دل عليه الأمر المطلق ، هل ينقضي بإيجاد الفعل مرة واحدة أو يلزم تكراره ، وهل لذات اللفظ الظاهر دلالة على أحدهما ؟

إن العراقيين يرون أن الفورية لازمة للوجوب ، وأنها من دلالة اللفظ الظاهر في الأمر المطلق وأنها تقتضي المرة الواحدة ، وإن كانت الدلالة عليهما محتملة لغيرهما .

أما الفورية فلأن الأمر المطلق يدل على الوجوب ، فاستلزم ذلك أن يكون المأمور قد وجب عليه الفعل في أول حالات الإمكان ، ومادام وجوب الأداء متحققاً عليه فهو ملزم بأدائه فوراً ، فإن قصّر أثم ، وبدخول الوقت الثاني يكون الفعل واجباً عليه أيضاً لعدم تحقق الأداء في الوقت الأول ، فإن قصّر في الثاني أثم أيضاً ... وهكذا .

وعليه فلا يجوز تأخير الأداء عن أول حالات الإمكان في الأمر المطلق عن التوقيت إلا بدلالة تصرف ظاهر الوجوب وتحققه في أول أوقاته إلى وقت متأخر عنه ، وهذه الدلالة المجيزة ليست في ذات لفظ الأمر لأن ظاهره يقتضي الفورية ، فوجب أن تكون الدلالة من غير اللفظ الظاهر ومستقلة عنه .

فنلاحظ أن لفظ الأمر المطلق ظاهر في وجوب الأداء ، وهذا اللفظ الظاهر استلزم الفورية لتحققها في المأمور في أول حالات الإمكان إلا أن التأخير جائز ومحتمل فلا يمنع ، لكن يجوز بدلالة مستقلة عن اللفظ .

وكذلك الحال في دلالته على المرة الواحدة ، إذ إن ظاهر اللفظ في الأمر المطلق يقتضي إيجاد الفعل وجوباً ، فإن تحقق الأداء من المأمور مرة واحدة فقد سقط الوجوب لتحققه بالأداء مرة واحدة ، وبهذا يكون المأمور قد التزم بظاهر اللفظ وهو إيجاد الفعل الواجب ، أما تكراره فإن ظاهر اللفظ لا يقتضيه وإن كان محتملاً له ، لكن لابد من دلالة تدل على هذا الاحتمال وتوجب التكرار .

وكذا مذهبهم في الأمر المعلق بشرط أو صفة أنه لا يوجب التكرار ولو تكرر حدوث الشرط أو الصفة ، لأن المأمور قد أدى ما وجب عليه بظاهر اللفظ من فعل للأمر الواجب عند تحقق شرطه أو وجود صفته ، وعليه فلا يدل الأمر المعلق بالشرط أو الصفة على وجوب تكرار الأمر عند تكررها ، إلا إن قامت الدلالة على وجوب التكرار لوجود لفظ التكرار أو لكون الصفة أو الشرط علة وسبباً للوجوب ، فالحكم يدور ويتكرر مع علته وسببه .

هذا هو مذهب العراقيين في دلالة الأمر المطلق في ظاهره على الفورية والمرة الواحدة، فمذهبهم مبني على استدلالهم بظاهر اللفظ والعمل به وإن كان محتملاً لغيره من التراخي والتكرار ، لكن لم يعمل به عندهم اكتفاءً بالظاهر إلا إن دلت القرينة والدلالة الخارجية على شيء منهما .

ويبين الجصاص مذهب العراقيين في الفورية فيقول " هو على الفور يلزم المأمور فعله في أول أحوال الإمكان ، وكان شيخنا أبو الحسن رحمه الله يحكي ذلك عن أصحابنا "[١] ، ويستدل لمذهبهم فيقول " والدليل على صحة هذا القول أنه قد ثبت أن الأمر على الوجوب بما قدمنا ، والفعل مراد من المأمور في الحال بدلالة اتفاق الجميع على أن فاعله فيها مؤد للواجب بالأمر فإذا كان فعله في الحال مراداً بالأمر صار بمنزلة قوله افعله في أول أحوال الإمكان ، فلزم فعله في الحال واحتجنا في جواز التأخير إلى دلالة ... وأيضاً فإن من جعله على المهلة فقد أثبت تخييراً غير مذكور في لفظ الأمر وغير جائز إثبات التخيير إلا بدلالة "[٢] ، أي أن ظاهره يقتضي الفورية ، أما التراخي فخلاف الظاهر فلا بد فيه من دلالة تجيزه .

---

[١] الجصاص ، الفصول ١٠٥/٢

[٢] المصدر نفسه ١٠٧/٢

وبين أن المأمور آثمٌ بالتأخير فقال " وقد كان شيخنا أبو الحسن احتج بهذا مرة فألزمت عليه الزكوات والنذور وقضاء شهر رمضان وما جرى مجراه من حقوق الله تعالى التي ثبتت في ذمته في وقت غير معين ، وقلت له : إن هذا الاعتلال يقتضي أن يكون لزوم جميع ذلك متعلقاً بأول أحوال الإمكان بعد حال وجوبه وثبوته في ذمته ، فالتزم ذلك وقال : لا يسعه تأخير شيء من ذلك "[١] .

ثم بين أن الدلالة المجيزة للتأخير تكون من غير اللفظ وأن مذهبهم في هذه المسألة يقوم على منهج الأخذ بظواهر الألفاظ فيقول " فقولك إنه قد يرد والمراد المهلة خطأ على هذا الإطلاق، وعلى أنه لو ثبت وروده والمراد المهلة لما كان مؤثراً في صحة قولنا ، لأن ذلك إنما يصار بدلالة غير اللفظ كما يخص العموم بدلالة ، وكما يصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز بدلالة ، ولا يؤثر ذلك في صحة اعتبارنا القول بالعموم ووجوب حمل اللفظ على الحقيقة "[٢] .

وعليه فإن مذهبهم في هذه المسألة متسق ومبني على منهجهم الدلالي في الألفاظ الظاهرة ، وهذا الأساس الذي قامت عليه هذه المسألة هو ذاته في مسألة دلالة الأمر المطلق على المرة الواحدة .

يقول الجصاص في بيان مذهبهم فيها " والذي يدل عليه مذهب أصحابنا رحمهم الله أن الأمر يقتضي الفعل مرة واحدة ويحتمل أكثر منها ، إلا أن الأظهر حمله على الأقل حتى تقوم الدلالة على إرادة أكثر منها لأن الزيادة لا تلزمه إلا بدلالة "[٣] .

ويستدل لذلك فيقول " الدليل على صحة القول الأول ، إنه متى فعل المأمور به مرة واحدة فقد تناوله إطلاق الوصف بأنه قد فعل ما أمر به ولا يقول أحد أنه فعل بعض المأمور به وإن كان يقتضي التكرار لما جاز أن يقال إنه قد فعل ما أمر به ... ودليل آخر وهو أن إيجاب التكرار إثبات عدد وجمع ليس اللفظ موضوعاً له ، ولا يجوز إثبات ذلك إلا بلفظ أو دلالة فلم يجب التكرار ، ويدل عليه أيضاً ، أن للتكرار لفظاً موضوعاً في اللغة نحو قولهم كلٌ وكلما ، ولغير التكرار صيغة معروفة فيها ، فغير جائز إيجاب التكرار إلا مع وجود حرف التكرار وقيام دلالة من غيره "[٤] .

---

[١] الجصاص ، الفصول ١١٠/٢
[٢] المصدر نفسه ١١٢/٢
[٣] المصدر نفسه ١٣٥/٢
[٤] المصدر نفسه ١٣٧/٢

ويستوي ذلك عندهم في الأمر المطلق أو المعلق بوصف أو شرط حيث يقول الجصاص " ولا فرق عند أصحابنا بين الأمر إذا كان مطلقاً أو معلقاً بوقت أو شرط أو صفة أنه لا يقتضي التكرار إذا لم يكن في اللفظ حرف التكرار ، ولا قامت عليه الدلالة من غيره "[١] .

والأساس في هذه المسائل جميعاً واحد ، يقول في بيانه " والعلة في كون الأمر المعلق بشرط أو وقت على مرة واحدة دون وجوب التكرار في الأمر المطلق هي أن التكرار لا يصح إيجابه إلا بوجود لفظ التكرار أو بقيام الدلالة عليه "[٢] .

وبين أن من أوجه الدلالة على وجوب التكرار تعلق الحكم بالصفة على وجه التعليل ، حيث قال " المرة الثانية لم يتناولها اللفظ ، والذي تناول اللفظ من ذلك مرة واحدة وإنما دخلت المرة الثانية في الحكم من طريق المعنى ، لأن المراد إذا قمتم وأنتم محدثون (إشارة إلى قوله تعالى { إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا } [المائدة – ٦])، فلما كان الحكم متعلقاً بالحدث لا بالقيام إلى الصلاة لزمته الطهارة متى أراد الصلاة وهو محدث "[٣] .

وقبل الانتهاء من بيان مذهب العراقيين في هاتين المسألتين لابد من الإشارة إلى أن الجصاص قد ذكر أن هذا التأصيل الذي وضعه العراقيون موجود عند سلفهم من الأئمة أبي حنيفة وصاحبيه والمتقدمين ، ولهذا فقد أورد الجصاص فروعهم بعد ذكر مذهب العراقيين ليدلل على صحة هذا التأصيل للمذهب .

يقول في المسألة الأولى " ويستدل عليه بقولهم في فرض الحج أنه على الفور من استطاع إليه سبيلا وأنه لا يسعه تأخيره "[٤] ، ويقول في المسألة الثانية " والذي يدل على ذلك من مذهب أصحابنا قولهم فيمن قال لامرأته : طلقي نفسك ، أن هذا على واحدة إلا أن يريد ثلاثاً فيكون ثلاثاً ، وقولهم فيمن قال لعبده : تزوج ، أنه على امرأة واحدة إلا أن يريد ثنتين فيكون الأمر على ما عنى ، فهذا يقتضي أن يكون مذهبهم في الأمر إذا تعلق بعدد مذكور في اللفظ أنه يتناول مرة واحدة ويحتمل أكثر منها إلا أنه لا يحمل على الأكثر إلا بدلالة "[٥] .

وفي الأمر المعلق بالشرط أو الصفة ينقل عن عيسى بن أبان رأيه فيه فيقول " وقد قال عيسى بن أبان رحمه الله : إن قوله تعالى { فطلقوهن لعدتهن } [الطلاق – ١] قد تناول

---

[١] الجصاص ، الفصول ١٤٢/٢

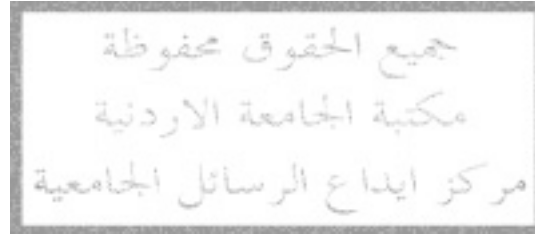
[٢] المصدر نفسه ١٤٥/٢

[٣] المصدر نفسه ١٤٤/٢

[٤] المصدر نفسه ١٠٥/٢ ، لم يورد الجصاص خلافاً في التخريج على هذه المسألة حيث إن القول بوجوب التعجيل منسوب لأبي يوسف ، ولمحمد بن الحسن القول بجواز التأخير ، ولأبي حنيفة القولان ، فكلام الجصاص يوحي باتفاقهم على رواية أبي يوسف واعتمادها وأنها أساس القول بالفورية ، لكن الدبوسي ومن بعده أوردوا خلافاً في التخريج بناء على الروايتين كما سأبين في موضعه .

[٥] المصدر نفسه ١٣٥/٢

الطلاق الثلاث والواحدة ، فوجب على هذا أن يصح أن يكون المراد بقولـــه تعـــالى { لـــدلوك الشمس } [الإسراء – ٧٨] لزوم فعل الصلاة مكرراً عند أوقات الدلوك ، إلا أن اللفظ وإن كان محتملاً لذلك فغير جائز حمله عليه إلا بدلالة "[١] .

فنجد أن تأصيلهم وتأسيسهم للمسألتين ملاحظ فيه مرويات أئمتهم وأنها تقوم على هـــذا الأساس المنهجي في التعامل مع الألفاظ الظاهرة ولذلك نسبوا القول في هاتين المسألتين لأئمتهم.

[١] الجصاص ، الفصول ١٤٦/٢

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في دلالة الأمر المطلق على الفور أو على التراخي وفي دلالته على التكرار أو المرة الواحدة

يمكن تقسيم مذهب السمرقنديين إلى مرحلتين ، إذ قد تباينت آراؤهم في هاتين المسألتين على مراحل زمنية ، وفيما يلي تفصيل ذلك .

المرحلة الأولى

تتمثل هذه المرحلة فيما نسب إلى أبي منصور الماتريدي من التمسك التام بمنهجه الدلالي في الألفاظ الظاهرة ، وهو التوقف في جانب اعتقاد المراد منها مع العمل بما يظهر من اللفظ مراعاة جانب الاحتياط فيه ، وهذا ما سار عليه هنا .

فقد توقف في اعتقاد مراد الشارع من الأمر المطلق في إرادة الفورية من الأداء أو التراخي فيه ، وتوقف أيضاً في اعتقاد مراده من الفعل الواجب في أدائه مرة واحدة أو على الدوام والتكرار ، فلم يعين شيئاً منها ، ويعتقد مبهماً أن ما أراده الله تعالى من الفورية أو التراخي ومن المرة أو التكرار هو الحق .

ويبين علاء الدين السمرقندي مذهبه فيقول " ومذهب شيخنا أبي منصور الماتريدي رحمه الله أنه لا يعتقد فيه المرة الواحدة ولا الدوام والتكرار قطعاً على طريق التعيين ، لكن يعتقد على الإبهام أن ما أراد الله تعالى به من الدوام والتكرار أو المرة الواحدة فهو الحق ، ويأتي بالفعل على الترادف احتياطاً ما لم يقم الدليل على أن المراد به الفعل مرة واحدة "[١] .

ويبين رأيه في المسألة الثانية فيقول " ومذهب شيخنا الإمام الزاهد أبي منصور الماتريدي رحمه الله أنه لا يعتقد فيه بالفور ولا بالتراخي إلا بدليل زائد وراء الصيغة ، ولكن يجب عليه تحصيل الفعل في أول أوقات الإمكان من حيث الظاهر لا من طريق الحقيقة والقطع مع الاعتقاد مبهماً إلا بدليل زائد "[٢] .

ويقول الكاساني تلميذ السمرقندي " الحمل على الفور حملاً على أحوط الوجهين فكان أولى ، وهذا قول إمام الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي في كل أمر مطلق عن الوقت أنه

---

[١] السمرقندي ، الميزان ١١٣

[٢] المصدر نفسه ٢١٢

يحمل على الفور ، لكن عملاً لا اعتقاداً على طريق التعيين أن المراد منه الفور أو التراخي ، بل يعتقد أن ما أراده الله تعالى به من الفور والتراخي فهو حق "[١]

فمؤدى منهجه الدلالي التوقف في الاعتقاد على سبيل التعيين وجعله على الإبهام ، أما في جانب العمل فيراعى فيه جانب الاحتياط ، فذهب إلى وجوب التكرار والفورية عملاً لا اعتقاداً ، إذ إنهما أحوط في جانب العمل .

فنلاحظ أنه وافق العراقيين في لزوم الفورية ، لكن مؤدى القول بها عند كل منهم مختلف عن الآخر ، فقال بها الماتريدي احتياطاً في جانب العمل ، وقال العراقيون بها من باب الدلالة من مقتضى ظاهر اللفظ .

المرحلة الثانية

وهي مرحلة متأخرة تتمثل فيما رجحه السمرقندي واللامشي والأسمندي من متأخري السمرقنديين ، فخالفوا إمامهم وقالوا باقتضاء الأمر للمرة الواحدة ووجوبه على التراخي[٢]، وقد ساروا بذلك على ما استقر عليه المذهب وبما استدل عليه الأئمة الثلاثة الدبوسي والبزدوي والسرخسي ، فهم في حقيقة الأمر تبع .

ولذا فلن أفصِّل في بيان مذهب متأخري السمرقنديين ، فحقيقته كان على ما استقر عليه المذهب ، ولكن أشير إلى أنهم لم يخالفوا إمامهم الماتريدي في المنهج الدلالي بل خالفوا في اعتبار الأحوط ، فعندما رجح الماتريدي الفورية والتكرار لكونها الأحوط ، رأى المتأخرون أن الأحوط هنا هو التراخي والمرة الواحدة ، ولهذا قالوا بهما من جانب العمل بالظاهر وسأبين ذلك بالتفصيل عند عرض مذهب الدبوسي ومن بعده .

---

[١] الكاساني ، أبو بكر بن مسعود (٥٨٧هـ) ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٢/٢٩٢ ، ط٢ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٩٨م

[٢] السمرقندي ، الميزان ١١٢ ، ٢١٠ ، اللامشي ، أصول الفقه ٩٣ ، ١٠٦ ، الأسمندي ، بذل النظر ٨٧ ، ٩٥

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في دلالة الأمر المطلق على الفور أو على التراخي وفي دلالته على التكرار أو المرة الواحدة

لم يكن ما استقر عليه المذهب موافقاً لما ذهب إليه العراقيون في المسألتين ، بخلاف ما عليه أكثر المسائل السابقة ، ولذا فإني أفصل الكلام في المسألتين لبيان الأسس التي قامت عليها عند الدبوسي ومن بعده .

المسألة الأولى : الأمر المطلق هل هو على الفور أو على التراخي

ذهب الدبوسي إلى عدم وجوب الأداء حالاً في أول حالات الإمكان ، وأن للمأمور التأخير في الأداء ، وبذلك يكون قد أحدث قولاً في المذهب لم أجده عند سابقيه[١] .

واستند في مذهبه على أمرين :

الأمر الأول : التمسك بظاهر اللفظ ، فإن ظاهر اللفظ عنده لا يقتضي تحديد زمان الأداء ، بل اللفظ مطلق عن قيد الوقت والفور قيد ، وقيد الفورية دلالة زائدة على اللفظ فلا يجوز إثباتها إلا بقرينة .

ونلاحظ أن الخلاف بينه وبين العراقيين ينحصر في جعل تحديد زمان الأداء من مقتضيات اللفظ أو لا ، فالعراقيون يجعلونه مقتضى للفظ كما أشرت ، بينما ينكره الدبوسي ، وأساسهم جميعاً واحد وهو التمسك بظاهر اللفظ ، إلا أن العراقيين يعملون هذا الأساس من جهة أن دلالة الفورية من مقتضى اللفظ الظاهر ، حيث إن الفعل يوصف بالواجب في أول حالات الإمكان مما يلزم منه الفور ، بينما يذهب الدبوسي إلى أن ظاهره يقتضي أن يكون الفعل واجباً على الإطلاق من غير تحديد للزمان ، وأن فورية الأداء دلالة زائدة على اللفظ وليست من مقتضياته ، وأنها قيد لا يشملها اللفظ بظاهره .

وعليه فإنهم متحدون في المنهج الدلالي للمسألة لكنهم مختلفون في إعمال المنهج في هذه المسألة مما أدى إلى الخلاف بينهم فيها .

---

[١] الواضح من كلام الجصاص السابق نقله ، أن مذهب الفورية محل إجماع عند العراقيين خاصة والحنفية عامة ، وأنه منقول عن المتقدمين ، وهذا ما وجدته أيضاً عند الصيمري في كتابه مسائل الخلاف ، فقد أورد المسألة وذكر أن مذهب الحنفية في الأمر المطلق أنه على الفور ولم يورد فيها خلافاً ، حيث قال " قال أصحابنا الأمر المطلق يقتضي فعل المأمور به عقيب الأمر " مسائل الخلاف في أصول الفقه ، مخطوطة ، ورقة ٨/ب

الأمر الثاني : رجح الدبوسي رواية محمد بن الحسن في جواز تأخير الحج للقادر عليه على رواية أبي يوسف في وجوب الحج على الفور للقادر عليه ، مما جعله يعتمد تخريج مذهب التراخي على رواية محمد وجعله أصلاً للمذهب .

وهذان الاستدلالان واضحان في كثير من كلامه ومنه قوله " الواجب يجب متوسعاً نص عليه محمد رحمه الله في غير موضع كما نص على الحقوق التي ليست بمؤقتة ، وذلك نحو الزكاة والنذور والكفارات المالية ، وذكر الكرخي رحمه الله أن هذه المسائل كلها على الخلاف ، فعلى قول أبي يوسف رحمه الله تجب متضيقة لأنه ربما يموت عقيب الإمكان بلا فعل فيكون هذا آخر الوقت فلا يحل له التأخير إلى وقت تشككه في الخروج عنه لأن اللزوم ثابت يقيناً وكان هذا بمنزلة وقت الحج ... والصحيح عندنا ما قاله محمد بن الحسن رحمه الله لأن الوقت غير مذكور شرطاً ، فيصير العبد مأموراً بالأداء في عمره فلا يتعين عليه جزء منه إلا بدلالة "[١] .

ويقول أيضاً " الواجب لا يفوت بالتأخير عن أول أحوال الإمكان لأن الحال لم يكن شرطاً لأدائه بل الشرط يوم من العمر وقد بقي ، فكان بمنزلة الحج لا يفوت ما لم يمت كما في تحرير رقبة لا يفوت بموت رقبة بعينها لأن الرقاب كثيرة ، والواجب عليه نكرة من الجملة والواجب في المطلق عمل في عمره ، وعمره ثابت للحال ، وإنما يفوت بالموت وفيه شك فلا يثبت بالشك فتبقى العبرة لبقاء العمر "[٢] .

فيلاحظ من كلامه أنه أقام مذهبه على هذين الاستدلالين مخالفاً العراقيين فيهما ، فالأول خالفهم في طريقة إعمال منهج الأخذ بظاهر اللفظ والتمسك به ، والثاني خالفهم في التخريج على الفروع ، حيث أخذ العراقيون بفروع أبي يوسف في إيجابه التعجيل في الحج وتحريم التأخير للقادر عليه[٣] ، وبنوا على ذلك قولهم بالفور ، بينما أخذ الدبوسي بفروع محمد بن الحسن ورجحها وخرّج عليها مذهب التراخي وجعلها أصلاً للمذهب .

وقد وافق البزدوي والسرخسي الدبوسي فيما ذهب إليه من تراخي وجوب الأمر المطلق، واستدلا بالاستدلالين اللذين ذكرهما[٤] ، فكان من نتيجته أن تحول مذهب الحنفية من القول بالوجوب في الأمر المطلق على الفور إلى الوجوب على التراخي .

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٧٥

[٢] المصدر نفسه ٧٦

[٣] أورد الجصاص مسألة وجوب تعجيل الحج معتمداً إياها أساساً للقول بالفور ومخرجاً عليها مذهب العراقيين ، وقد سبق نقل كلامه فيها ، ولم يورد خلافاً في التخريج على فروع محمد في جواز تأخيره بينما ذكر الدبوسي هذا الخلاف في التخريج ، انظر : الدبوسي ، التقويم ٧٠ ، ٧٥

[٤] البخاري ، الكشف ٥١٩/١ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٢٦/١

وبهذا استقر المذهب على قولهم وسارت المتون المتأخرة عليه[١] .

المسألة الثانية : هل يقتضي الأمر المطلق التكرار أو المرة الواحدة

ذهب الدبوسي في هذه المسألة إلى مذهب العراقيين في اقتضاء الأمر المطلق المرة الواحدة ، واستدل على ذلك بما استدل به العراقيون من حمل اللفظ على ظاهره وهو مطلق الفعل وتحققه بالمرة الواحدة .

وكذلك الحال عنده في الأمر المعلق بشرط أو صفة أنه لا يتكرر بتكرره إلا أن يكون علة فيتكرر بتكرر العلة لا أن الأمر يقتضي تكراره موافقاً فيها العراقيين .

لكن الدبوسي خالفهم في احتمالية لفظ الأمر للتكرار ، فمذهبهم أن ظاهر اللفظ لا يقتضي التكرار لكنه محتمل له ولا يحمل عليه إلا بدلالة زائدة من خارج اللفظ كما سبق بيانه ، أما مذهب الدبوسي فإن لفظ الأمر عنده لا يقتضي التكرار ولا يحتمله أصلاً ولا يحمل عليه بحال ، بل إن تكراره مخالفة لمقتضى اللفظ الظاهر ، فيصح إيراده على سبيل تغيير المعنى إلى معنى آخر كالشرط والاستثناء ، فإن أمر الشارع بأمر وذكر بعده عدداً لتكراره يكون هذا التكرار على سبيل التغيير لا التفسير لأن اللفظ لا يحتمله ، فقول القائل : افعل كذا مرتين أو ثلاثاً ، يكون لفظ العدد بيان تغيير للفظ الأمر لا تفسير لعدم احتماله للمرتين أو الثلاثة ، فلا يجوز تأخيره بيان التكرار عن لفظ الأمر كالشرط والاستثناء[٢] .

وفرّق الدبوسي بين أداء الفعل المأمور به كلّه أو بعضه ، وبين أدائه مرة أو مكرراً ، فقال بإمكانية تجزئة الفعل وأدائه جزءاً أو كلاً ، إذ اللفظ محتمل لهما ، أما تكراره فلا يحتمله لفظ الأمر المطلق ولا يحمل عليه إلا على سبيل بيان التغيير .

يقول الدبوسي في بيان المذاهب للمسألة " قال بعض العلماء : الأمر بالفعل يقتضي التكرار إلا بدليل ، وقال بعضهم : يحتمله ولا يثبت التكرار إلا بدليل (ويقصد من جملتهم العراقيين) ، وقال بعضهم : المطلق لا يقتضي التكرار ، ولكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره ، والصحيح أنه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله ولكنه يحتمل كل الفعل المأمور به وبعضه ، غير أن الكل لا يثبت إلا بدليل وعليه دلّت مسائل علمائنا "[٣] .

---

[١] الأخسيكثي ، المنتخب ٧١/١ ، الخبازي ، المغني ٤٠ ، النسفي ، الكشف ١١٣/١ ، ابن ملك ، شرح المنار ٢٢٢ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ٦٥/١ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٨٠

[٢] الدبوسي ، التقويم ٤٢

[٣] المصدر نفسه ٤٠

فيلاحظ أن الدبوسي يفرق بين الأمر بالفعل مكرراً أو مرة واحدة وبين الأمر بالفعل بكله أو بجزئه ، فاللفظ عنده لا يحتمل التكرار ولا يقتضيه ، إنما يقتضي المرة الواحدة فقط ، أما إن تكرر الوجوب فلتكرر علته وسببه لا بذات لفظ الأمر ، يقول في ذلك " فإنما لزمتنا (الأفعال الواجبة) على سبيل التكرار لا بالأوامر ولكن بتكرر علة الوجوب ... وهي أسباب أخرى غير الأمر "[١] كالصلاة والصيام والزكاة وغيرها .

ويعود سبب مخالفة الدبوسي للعراقيين في إنكاره احتمالية الأمر للتكرار إلى أمرين[٢] :

الأمر الأول : تناقض أدلة العراقيين على اقتضاء اللفظ للمرة الواحدة مع قولهم باحتمالية اللفظ للتكرار .

الأمر الثاني : مخالفة الدبوسي للعراقيين في كيفية تخريج المسألة الأصولية على المسائل الفقهية المروية عن الأئمة .

وفيما يلي بيان ذلك :

الأول: وجد الدبوسي أن مذهب العراقيين يتناقض مع ما ساقوه من أدلة في إثبات مذهبهم ، فقد ذكرت من أدلتهم أن لفظ الأمر لا يقتضي العدد والجمع ، وعليه لم يكن فيه دلالة على التكرار ، وهذا ما نص عليه الجصاص فيما نقلت من كلامه حيث قال " إن إيجاب التكرار إثبات عدد وجمع ، وليس اللفظ موضوعاً له "[٣] ، فكيف يستقيم القول إن التكرار إثبات عدد وجمع ، وإن لفظ الأمر غير موضوع للعدد والجمع ، ثم يقول بعدها إن اللفظ محتمل للتكرار ، فإن قلنا إن لفظ الأمر محتمل للتكرار لزم القول إن لفظ الأمر يجوز أن يكون موضوعاً للعدد والجمع ، وهذا ما نفاه الجصاص فكان تناقضاً منه .

وجملة القول إن لفظ الأمر غير موضوع للعدد والجمع عند العراقيين والدبوسي ، فلا يجوز لذلك القول باحتمالية التكرار في اللفظ ، وإن القول بهما معاً ممتنع ، فكان مذهب العراقيين متناقضاً ، وفي هذا يقول الدبوسي " وليس في النص (نص الأمر) ما يحتمل العدد لأن قول القائل : ادخل الدار ، أمر بحركات معلومة في تمامها دخول ، لا عدد دخول ، ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته : طلقي نفسك ونوى به الثنتين لم يصح ، لأنه نوى زيادة عدد التطليق ، وما

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٤١

[٢] هذه الأسباب في مخالفة الدبوسي للعراقيين لم يوردها الدبوسي ولا من بعده ولكنها مستنبطة من خلال المقارنة بين مذهب الجصاص ومذهب الدبوسي ومقارنة الأسس التي أقام كل منهما مذهبه عليها .

[٣] الجصاص ، الفصول ١٣٧/٢

في نصه ما يحتمل التعدد ، لأن التطليق اسم للقول لا للحساب كما لو قال : اشتر لي عبداً لم يحتمل عبيداً ولا شراء بعد شراء "[٤]

الثاني : إن سبب قول العراقيين باحتمالية اللفظ للتكرار رغم تناقضه مع قولهم إن لفظ الأمر غير موضوع للعدد والجمع ، يعود إلى محاولتهم الخاطئة في تخريج هذه المسألة الأصولية على المرويات الفقهية لأئمتهم .

يقول الجصاص في ذلك " والذي يدل على ذلك من مذهب أصحابنا قولهم فيمن قال لامرأته : طلقي نفسك ، أن هذا على الواحدة إلا أن يريد ثلاثاً فيكون ثلاثاً ، وقولهم فيمن قال لعبده : تزوج ، أنه على امرأة واحدة إلا أن يريد ثنتين فيكون الأمر على ما عنى ، فهذا يقتضي أن يكون مذهبهم في الأمر إذا لم يتعلق بعدد مذكور في اللفظ أنه يتناول مرة واحدة ويحتمل أكثر منها إلا أنه لا يحمل على الأكثر إلا بدلالة "[١] .

فنجد أن الجصاص اضطر إلى القول باحتمال اللفظ للتكرار لجواز حمل أمر التطليق على الثلاث ، وأمر التزويج للعبد على الثنتين عند الأئمة إذا قامت الدلالة عليها ، رغم أنه يتناقض مع الدليل الذي ساقه على عدم اقتضاء اللفظ التكرار .

لكن الدبوسي كان أدق فهماً وأبعد نظراً ، فرأى أن مقصد الأئمة من إثبات الثلاث في أمر التطليق وإثبات الثنتين في أمر التزويج للعبد لا يعود إلى القول بجواز احتمال اللفظ للتكرار بدليل أنهم لم يجوزا حمل أمر التطليق على الثنتين ، بل يعود إلى تجويزهم حمل لفظ الأمر على الكلية إن دل عليه الدليل ، وإلا فيحمل على بعضه في أقل ما يقع عليه الجنس ، ولهذا قالوا بحمل أمر التطليق على المرة وجوازه على الثلاث بالنية ، لأنه كل الطلاق ، وكذا الحال في العبد يجوز على المرأتين لأنه كل زواجه ، ولو صح تخريج العراقيين لجاز حمل أمر التطليق على الطلقتين لاستواء الثنتين والثلاث في التكرار ، ولهذا كان تخريج الدبوسي أوفق وأليق بالمرويات ، فرفض تخريجهم وقولهم باحتمال اللفظ للتكرار .

وبيان ذلك من كلامه حيث يقول " وأما قولنا يحتمل كل الفعل المأمور به ، فلأن قول القائل لآخر : ادخل الدار ، أمر بفعل الدخول وإنه يتناول كل ما يتصور منه دخولاً كما يتناول البعض ، والدخول اسم للفعل ، وللفعل كلٌ وبعضٌ من جنسه ... ثم حكم المتعلق باسم الجنس يتعلق بأدنى ما ينطلق عليه الاسم على احتمال العموم ... ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته طلقي

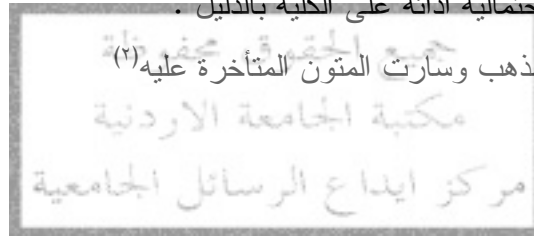
---

[٤] الدبوسي ، التقويم ٤١

[١] الجصاص ، الفصول ١٣٥/٢

نفسك أنها على واحدة فإن نوى ثلاثاً صح لأنه نوى الكل وهو يحتمله ، وإن نوى ثنتين لم يصح لأنه نوى التكرار والعدد لا غير"[٢] .

فهذا واضح من كلامه أن لفظ الأمر يحمل على التبعيض في أقل ما يقع عليه الاسم ، ويحتمل الكل بدليل ، ولكنه لا يحتمل التكرار ولا يجوز عليه .

وبهذا نجد أن الدبوسي كان مبدعاً في ملاحظة التخريج الأدق والأوفق لكلام الأئمة والأقرب لتناسق المرويات عنهم ، فوافقه البزدوي والسرخسي في كل ما ذهب إليه[١] ، فنصا على أن لفظ الأمر لا يقتضي التكرار و لا يحتمله ، وإن كان معلقاً بشرط أو صفة ، وأن تكرر الوجوب لتكرر علته وسببه لا بلفظ الأمر ، وأن المرويات الفقهية للأئمة التي ظن العراقيون أن سبب القول بها احتمالية التكرار في لفظ الأمر إنما هي حملٌ على أدنى ما يقع عليه اسم الجنس بأداء بعض الفعل مع احتمالية أدائه على الكلية بالدليل .

وبهذا استقر المذهب وسارت المتون المتأخرة عليه[٢]

---

[٢] الدبوسي ، التقويم ٤٢

[١] البخاري ، الكشف ١/٢٨١ ، السرخسي ، أصول السرخسي ١/٢٠

[٢] الأخسيكثي ، المنتخب ١/٧٠ ، الخبازي ، المغني ٣٤ ، النسفي ، الكشف ١/٥٨ ، ابن ملك ، شرح المنار ١٣٦ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ١/٣٦ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٦٣

الفصل الثاني

الاختلافات الأصولية

بين مدرستي العراق وسمرقند

في المسائل المتعلقة

بالأصول الكلامية

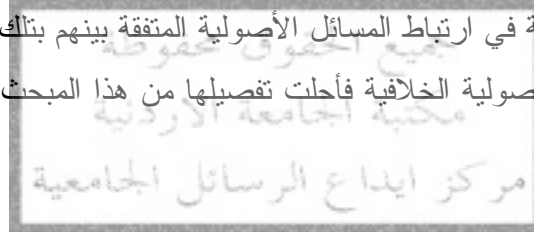
وأثرها في أصول الفقه الحنفي

تمهيد

تقوم المسائل الأصولية الخلافية بين مدرستي العراق وسمرقند في هذا الفصل على الاختلافات الكلامية العقدية بينهما ، حيث أخذ العراقيون بمذهب المعتزلة في الاعتقاد وأخذ السمرقنديون بمذهب الماتريدية ، ثم بنى كل منهما على أصوله الكلامية كثيراً من مسائل الأصول .

وقد جعلت المبحث الأول تمهيداً للمسائل الأصولية الخلافية ، مبيناً فيه الأصول الكلامية العقدية التي بني عليها الخلاف الأصولي .

وجمعت في المبحث الثاني المسائل الأصولية المترتبة على تلك الأصول الكلامية ، سواء كانت تلك المسائل الأصولية محل اتفاق بين العراقيين والسمرقنديين أو محل اختلاف بينهم، مبيناً وجه العلاقة في ارتباط المسائل الأصولية المتفقة بينهم بتلك الأصول الكلامية .

أما المسائل الأصولية الخلافية فأحلت تفصيلها من هذا المبحث الثاني إلى مواضعها في المباحث التالية .

المبحث الأول

الأصول الكلامية لمدرستي العراق وسمرقند

إن إدراك حقيقة الخلاف الأصولي بين العراقيين والسمرقنديين يقوم على فهم أصولهما الكلامية ، إذ تقوم بعض المسائل الأصولية الخلافية بينهما على الأصول الكلامية لهما .

وينحصر تعلق هذه المسائل الأصولية الخلافية في المسائل الكلامية التالية :

أولاً : مسألة التحسين والتقبيح العقليين .

ثانياً : مسألة تعليل أفعال الله تعالى .

ثالثاً : مسألة خلق أفعال العباد .

فكان لزاماً أن أتطرق لهذه المسائل الكلامية ببيان المذاهب فيها والأسس التي قامت عليها عند أهلها ، لنتبين كيفية ارتباط المسائل الأصولية بها ، وندرك عندها حقيقة الخلاف وأسسه عند كل من العراقيين والسمرقنديين .

وقد جعلت لكل مسألة كلامية من هذه المسائل مطلباً ، وفيما يلي تفصيلها .

المطلب الأول

التحسين والتقبيح العقليين

إن وصف أفعال المكلفين بالحسن والقبح مما لا خلاف فيه بين المسلمين ، إذ توصف بعض الأفعال كالإيمان والصدق والبر وإماطة الأذى عن الطريق وغيرها بالحسن ، وفي المقابل توصف بعضها كالكفر والظلم والزنى وأكل مال اليتيم وغيرها بالقبح ، لكن الخلاف يكمن في مصدر هذا الوصف ، هل هو العقل أو الشرع ، أي هل صفة الفعل (الحسن والقبح) ذاتية في الفعل بحيث يدركها العقل بمجرده بما يترتب على الفعل من مصالح ومضار ، فتجيء أحكام الشرع موافقة لما أدركه العقل ، فيأمر الشارع بما أدرك العقل حسنه ، وينهى عما أدرك العقل قبحه ، أو أن صفة الفعل لا يمكن للعقل بمجرده إدراكها إلا بخبر الشرع فلا تكون الأفعال في ابتداء حالها حسنة أو قبيحة إلا بمجيء الشرع وحكمه عليها ، فتكون حسنة بتحسين الشرع وقبيحة بتقبيح الشرع .

وخلاصة المسألة ، هل التحسين والتقبيح ذاتي في الفعل يمكن إدراكه بالعقل أو شرعي لا يمكن إدراكه إلا بالشرع .

وهذه المسألة مبحوثة في علمي أصول الفقه والكلام ، ففي أصول الفقه تعلقت هذه المسألة ببعض مباحثه ، كمباحث الحكم والأمر والنهي والعلة وغيرها ، إلا أنها لا تبحث تحت مسمى التحسين والتقبيح العقليين ، بل تحت مسميات أخرى ، لعل أشهرها مسألة الحسن هل هو من موجبات الأمر أو من مدلولاته ، ومسألة وجوب شكر المنعم عقلاً ، ومسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع وغير ذلك[١] .

أما في علم الكلام فهو أصل منشئها لتفرعها عن مسألة وجوب الأصلح على الله تعالى عند المعتزلة ، ثم لارتباطها بغيرها من المسائل عندهم كمسألة تعليل أفعال الله تعالى ومسألة خلق أفعال العباد وغيرها من المسائل ، ولهذا يغلب على ظني أن مسألة التحسين والتقبيح العقليين ظهرت في القرن الثالث الهجري من قِبَل المعتزلة ، ثم جاء الأشعري والماتريدي فأظهر كل منهما قولاً فيها ، فانحصرت الآراء في مذاهبهم ، وفيما يلي بيان لهذه المذاهب :

---

[١] تختلف تسمية المسألة عند الأصوليين حسب الاختلاف في الجهة التي ينظر إليها منها ، فالحنفية يبحثونها في باب الأمر بينما يبحثها الشافعية في باب الحكم

أولا : مذهب المعتزلة والماتريدية

اتفقت المعتزلة والماتريدية على وصف أفعال المكلفين بالحسن والقبح عقلاً ، أي أنهـا صفات ذاتية في الأفعال فيمكن للعقل بمجرده إدراك الحسن والقبح في أفعال المكلفين وأن الشرع يأتي موافقاً لما أدركه العقل وقرره .

يقول القاضي عبد الجبار " الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية ... فلا فرق بين أن يذكر بلفظ الحسن وبين أن يذكر بلفظ الوجوب ... إلا أن هذه الطريقة مما لا يطرد في جميع الواجبات الشرعية فإن الزكاة قبل دخول الحول تحسن وإن لم تجب ، وإن تعذر عنه فالأولى أن يعتمد وجهاً آخر وهو أن الوجوب يتفرع على الحسن فلا يكون الواجب واجباً حتى يكون حسناً وإن جاز من العقل أن يكون حسناً وإن لم يجب إذا ثبت هذا "[١] ، فيلاحظ من كلامه أن الحسن أساس القول بالوجوب بل إن الوجوب فرع للحسن عنده .

ويقول الماتريدي " إن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم ، وجعل ما يذم منها قبيحاً في عقولهم ، وما يحمد حسناً ... "[٢] .

فكان هذا القدْر محل اتفاق بين المذهبين – المعتزلة والماتريدية – وإن اختلفوا فيما بني عليه .

وهذا هو عين مذهب كل من العرقيين والسمرقنديين ، أما مذهب العراقيين فبينه الجصاص بقوله " إن العبادات قد ترد من الله تعالى على أنحاء ثلاث :

- واجب في العقل : فيرد الشرع[٣] بإيجابه ، تأكيداً لما كان في العقل من حاله ، وذلك نحو التوحيد وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم وشكر المنعم والإنصاف وما جرى مجراه
- والثاني محظور في العقل : فيرد الشرع بحظره ، تأكيداً لما كان في العقل من حكمه قبل وروده ، نحو الكفر والظلم والكذب وسائر المقبحات في العقول ، وهذان البابان لا يجوز ورود الشرع فيهما بخلاف ما في العقل ، ولا يجوز فيهما النسخ والتبديل
- وقسم ثالث : وهو واسطة بينهما ليس في العقل حظره ولا إيجابه إلا على حسب ما تقتضيه حاله من حسن أو قبح ، وفي العقل تجويز كونه من حيز الواجب أو المحظور أو المباح ، فإذا حظره السمع علمنا قبحه ، وإن أوجبه أو أباحه علمنا حسنه "[٤] .

---

[١] القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ٧٦

[٢] الماتريدي ، التوحيد ٢٢١

[٣] ورد في النسخة المعتمدة للبحث لفظ (العقل) بدل (الشرع) وهو خطأ في النسخة المخطوطة التي اعتمدها د.النشمي ، والصحيح ما أثبته ، لأنه موافق لسياق الكلام ، وقد ورد اللفظ الصحيح الذي أثبته في أحد النسخ المخطوطة كما أثبت ذلك محقق آخر لأصول الجصاص (سميح أسعد) ص ٧٥٢

[٤] الجصاص ، الفصول ٦٩/٤

وقد نسب أبو الحسين البصري هذا التقسيم إلى أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وإلى أبي الحسن الكرخي[١] ، فكان الجصاص تابعاً لهم فيه وعلى مذهبهم .

وأما مذهب السمرقنديين فبينه السمرقندي بقوله " الحسن الثابت للمأمور به من مدلولات الأمر عندنا ، وعند أصحاب الحديث (الأشاعرة الشافعية) من موجباته ، وهو بناء على مسألة العقل أنه هل يعرف الحسن والقبح بالعقل أم لا ، فعندهم لا حظ له في ذلك وإنما يعرف بالأمر والنهي ... وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن الإيمان وقبح الكفر وحسن العدل والإحسان ومعرفة حسن أصل العبادات دون هيئاتها وشروطها وأوقاتها ومقاديرها ، فيكون الأمر دليلاً ومعرفاً لما ثبت حسنه بالعقل وموجباً لما لم يعرف به ، على ما يعرف على الاستقصاء في مسألة العقل من مسائل الكلام "[٢] .

ثانياً : مذهب الأشاعرة

أنكر الأشاعرة هذا القول من المعتزلة وهاجموه بشدة ، لأن في إثباته عليهم نقضاً كبيراً لأصولهم الكلامية ، وفي إبطاله على المعتزلة نقض كبير لأصولهم ، فأنكروا التحسين والتقبيح العقليين أصلاً وقرروا : أن لا يحكم بشيء من التحسين والتقبيح إلا بعد ورود الشرع ، أما قبله فلا يدرك حسن ولا قبح ولا يحكم بهما .

وقد نُسب إلى أبي الحسن الأشعري أنه أول القائلين بنفي التحسين والتقبيح العقليين بعد أن ناظر المعتزلة في القدر فاحتاج إلى هذا النفي[٣] .

وقد أفاض الباقلاني في بيان مذهب إمامه الأشعري في كتبه الكلامية والأصولية فمن ذلك قوله " نحن نمنعكم أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق إلى العلم بقبح فعل أو بحسنه أو حظره أو إباحته أو إيجابه ، ونقول إن هذه الأحكام بأسرها لا تثبت للأفعال إلا بالشرع دون قضية العقل "[٤]

---

[١] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣١٥/٢
[٢] السمرقندي ، الميزان ١٧٦
[٣] ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨هـ) ، الرد على المنطقيين ٤٢١ ، المطبعة القيمة ، بمباي ، ١٩٤٩م
[٤] الباقلاني ، التمهيد ١٠٥ ، وانظر له أيضاً التقريب والإرشاد ٢٧٨/١

المطلب الثاني

تعليل أفعال الله تعالى

تعلق بمسألة التحسين والتقبيح العقليين مسألة تعليل أفعال الله تعالى حيث امتد الخلاف إليها ، فكما أن وصف الأفعال بالحسن والقبح لم يكن محل خلاف بين المسلمين كذلك الحال في وصف أفعال الله تعالى وأحكامه بالحكمة واشتمالها على الفائدة والمنفعة ، لم يكن محل خلاف بين المسلمين لأن الله تعالى منزه عن العبث والسفه ، لكن الخلاف في كون تلك الحكمة أو الفائدة أو المنفعة علة لأفعاله وأحكامه تعالى وأنها الباعث له عليها وكونها غرضاً له .

فهل أفعال الله تعالى وأحكامه صادرة عنه بإرادته المطلقة وأن الحكمة والفائدة والمصلحة مترتبة على أفعاله وأحكامه وتدور معها ، أم أنها تتوقف على غرض يكون علة للفعل وباعثاً عليه ، فلا يجوز على الله تعالى أن تخلو أفعاله وأحكامه عنها .

وقد ذهب المتكلمون فيها إلى ثلاثة مذاهب :

أولاً : مذهب المعتزلة

ذهب المعتزلة إلى تعليل أفعال الله تعالى وجوباً ، وبنوا قولهم في هذه المسألة على أصلهم وجوب الأصلح على الله تعالى ، ثم ربطوها بمسألة التحسين والتقبيح العقليين ، وبيان ذلك :

ذهب المعتزلة إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، أي أن الأفعال توصف بالحسن والقبح ذاتياً ، كما ذهبوا إلى وجوب الأصلح على الله تعالى ، أي أن أفعال الله تعالى تتعلق بالحسن ، ولا يجوز أن تتعلق أفعال الله تعالى التي تدل على الاختيار بالقبيح ، وعليه فتنزيه الله تعالى يكون بنفي إضافة شيء من القبائح إلى أفعاله وأحكامه وصفاته التي تدل على اختياره لها، فالله تعالى لا يفعل القبيح ولا يأمر به ولا يخلقه ولا يريده ، ولكنه يعلمه لأن العلم لا يوجد المعلوم ولا يختاره بعلمه إياه ، وكذا يبصره ويسمعه وغير ذلك ، لكنهم اختلفوا في إضافة القبيح إلى بعض صفاته كالقدرة ، فهل يقدر الله على فعل القبيح ، ذهب أكثرهم إلى قدرة الله تعالى على فعله وإن كان لا يجوز عليه تعالى فعله لأجل قبحه لا لعجزه[١] .

---

[١] عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ٣٠١ وما بعدها

وعليه فإن الحسن موجب والقبح مانع لفعله تعالى ، فكان الحسن والقبح علة أفعال الله تعالى ، فوجب تعليل أفعال الله تعالى منعاً للسفه والعبث من لدن حكيم عليم ، لا تجاوز أفعاله الحكمة .

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار " ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم ، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأن أفعاله كلها حسنة "[١] فنلاحظ أن المعتزلة يوجبون على الله تعالى فعل الحسن ولا يجيزون فعل القبيح منه ، ويجعلون الحسن بما يترتب عليه من مصالح علة لأفعاله تعالى .

ثانياً : مذهب الأشاعرة

سبق البيان أن مذهب الأشاعرة نفي التحسين والتقبيح العقليين ، فلا تتصف الأفعال بشيء من الحسن والقبح حتى يرد الشرع ، ولذا لا يمكن القول بوجوب شيء من الأفعال على الله تعالى أو بلزومها عليه أو باستحالة انعدامها في حقه تعالى ، لأن أمر الله تعالى بشيء كان سبباً في وصف هذا الشيء بالحسن لا العكس ، فيجوز على الله تعالى أن يعذب المؤمن وينعم الكافر في الآخرة ، ويجوز أن يأمرنا بأقبح القبيح وينهانا عن أحسن الحسن – فيما نظنه في عقولنا المجردة حسناً وقبيحاً – لأنه لا قبيح إلا بتقبيح الشرع ولا حسن إلا بتحسين الشرع ، لكن هذه الأمور كلها وغيرها ممنوعة في حق الله تعالى شرعاً – أي بمنع الشرع إياها – لا عقلاً .

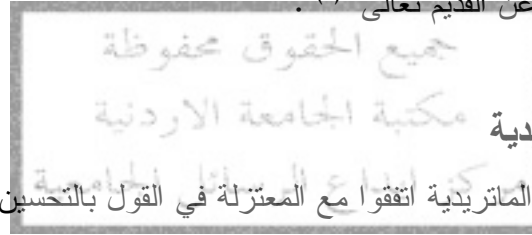
وعليه فإن أفعال الله تعالى لا يمكن تعليلها لأن العلة تسبق المعلول ، بينما العلة هنا – الحسن والقبح – وجدت بعد المعلول ، فالصورة معكوسة عند الأشاعرة ، إذ إن أفعال الله تعالى وأحكامه علة الحسن والقبح في هذه الأفعال ، فهم على النقيض من المعتزلة الذين يقولون إن الحسن والقبح علة أفعاله تعالى وجوداً وعدماً .

وعليه فإن مذهب الأشاعرة منع تعليل أفعال الله تعالى لانتفاء التحسين والتقبيح العقليين عندهم .

ومن ناحية أخرى فإن تعليل أفعال الله تعالى غير جائز عندهم لأن وصف أفعال الله تعالى بكونها معللة أمارة النقص على الله تعالى ، إذ إن فعل الله تعالى لا يخلو – عند القول بوجوب التعليل – عن علة يحتاجها لإيجاد هذا الفعل ، فيكون الله تعالى محتاجاً إلى علل لإيجاد أفعاله ، وهذا باطل ، فالله الغني وهو مستغن عن العلل .

---
[١] عبد الجبار ، شرح الأصول ٣٠١

يقول الباقلاني في بيان هذا المذهب " فإن قال قائل : فهل يجوز أن يؤلم الله تعالى الأطفال من غير عوض وأن يأمر بذبح الحيوان وإيلامه لا لنفع يصل إليهم ... وأن يكلف عباده ما لا يطيقون ... وغير ذلك من الأمور ، قيل له : أجل ... أن ذلك ليس بقبيح في العقل لنفسه " ثم بين بطلان تعليل أفعال الله تعالى لانتفاء التحسين والتقبيح العقليين فقال " إن الحكم العقلي الواجب لعلة ولوجه مخصوص لا يجوز ثبوته لبعض من هو حكم له بغير تلك العلة وذلك الوجه، لأن ذلك نقض للعلل وإبطال لها فبطل بذلك ما قلت " أي أن بطلان التعليل كان لانتفاء علته (الحسن والقبح) ، ثم بين ما ترتب على ذلك فقال " فإن قال قائل : فما الذي يؤمنكم من تعذيبه المؤمنين وتنعيمه الكافرين ، قيل له : يؤمننا من ذلك توقيف النبي صلى الله عليه وسلم ... ولولا هذا التوقيف والخبر لأجزنا ما سألت "[١] .

ثم ذكر الاستدلال الآخر لمذهبه فقال " إن الدواعي ... والأغراض إنما تجوز على ذي الحاجة ... وهو منتفٍ عن القديم تعالى "[٢] .

ثالثاً : مذهب الماتريدية

سبق البيان أن الماتريدية اتفقوا مع المعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، أي أن الأفعال توصف بالحسن والقبح لذاتها وأنها صفات ذاتية لها قبل ورود الشرع ، وأن تحسين الشرع وتقبيحه يأتي موافقاً لا مثبتاً لها في الابتداء ، لكنهم اختلفوا مع المعتزلة فيما ترتب على ذلك ، فالمعتزلة جعلوا الحسن موجباً فلا يجوز على الله تعالى أن تخلو أفعاله وأحكامه من غرض صحيح ومنفعة ومصلحة للعباد ، فقالوا بوجوب تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه .

أما الماتريدية فلم يوافقوهم على هذا اللازم ، فلا يجب على الله شيء ولا تلزمه المصالح والمنافع على فعل وحكم ، فأفعال الله تعالى وأحكامه قد وافقت الحكمة فترتب عليها مصالح العباد ومنافعهم لكنها لم تكن غرضاً وباعثاً حتى لا يلزمهم القول باحتياج الله تعالى لها في أفعاله وأحكامه ، وبالتالي لم تكن واجبة على الله تعالى بذاتها .

وسبب استحالة خلوها عن الحكمة عندهم أنه تعالى حكيم فلا بد ممن اتصف بالحكمة المطلقة أن تكون أفعاله وأحكامه على هذا النحو وإلا اتصف بالجهل والبداء ، لكنها لم تكن واجبة عليه ، بل بفضله وإحسانه ومنه وكرمه سبحانه وتعالى .

---

(١) الباقلاني ، التمهيد ٣٤١-٣٤٣

(٢) المصدر نفسه ٣٠

وعليه فإن أفعال الله تعالى معللة ، لكن لا على سبيل الوجوب الذاتي في موافقة الحكمة كما قالت المعتزلة ، وإنما على سبيل التفضل والإحسان بالعباد لنفعهم وصلاحهم ، وبالتالي فإن الحسن ليس بموجب للأحكام وإن كانت موافقة له ، بل الموجب الله تعالى وهو الحاكم لا حاكم سواه .

ويبين الإمام الماتريدي مذهبه هذا بوضوح فيقول في مسألة أفعال الله تعالى " من عرف الله حق المعرفة ... عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة إذ هو حكيم بذاته ... فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة " فنفى عن الله تعالى خلو أفعاله عن الحكمة ثم قال " فأما الله سبحانه إذ ثبت غناه وقدرته بطل أن يعتريه حاجة أو يعتريه همة ، وعلى ذلك لما ثبتت قدرته وسلطانه وعلمه بطل وصفه بألا يقدر على فعل شيء ابتداء لا عن شيء ، إذ ذلك علم الحاجة وآية الضعف " فنفى عن الله الحاجة إلى العلة والحكمة في أفعاله وأحكامه ، ثم قال عن الأمرين " وقد ثبت تعاليه عن الأمرين (خلو أفعاله عن الحكمة وكون فعله محتاجاً إلى الحكمة) إذ هما يسقطان الربوبية ويزيلان التدبير " ثم أثبت لله عز وجل نقيض الأمرين جميعاً فقال " فلذلك لزم القول بضرورة العقل لجواز كون العالم لا عن شيء وخروج فعله على الحكمة "[1] ، أي أنه تعالى لا يحتاج إلى علة (حكمة) في أفعاله ، وإن كانت لا تخرج عن الحكمة ، ولا منافاة بينهما.

وقد اصطلح المتأخرون على تسمية ذلك بتعليل أفعال الله تعالى على سبيل التفضل والإنعام والإحسان لا على سبيل الوجوب[2] ، وقد أفاض كمال الدين البياضي الحنفي في التفريق بين الأمرين في فصل من كتابه إشارات المرام[3] .

---

(١) الماتريدي ، التوحيد ٢١٥-٢٢٠

(٢) انظر مثلاً : ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ١٤٢/٣ ، ملا خسرو ، محمد بن قراموز (ت٨٨٥هـ) ، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ٢٤١ ، دار الطباعة العامرة ، استنبول ، ١٣٠٨هـ

(٣) البياضي ، كمال الدين أحمد ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، ط١ ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر ، ١٩٤٩م ، وهذا الكتاب شرح لكتاب (الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة) لنفس المؤلف حيث جمع فيه أقوال الإمام أبي حنيفة في الاعتقاد ، ثم شرحها في إشارات المرام ، ليظهر أصل العقيدة الماتريدية ، وأن الماتريدي لم يكن مبتكراً لعقيدته بل مفصلاً مذهب أبي حنيفة وأصحابه .

المطلب الثالث

خلق أفعال العباد

إن مسألة خلق أفعال العباد هي ذاتها مسألة القدر الكلامية الشهيرة التي حدث فيها خلاف كبير بين المسلمين ، فهي تبحث في قدر الله تعالى لأفعال العباد ، وسميت المسألة بخلق أفعال العباد لأن الخلاف يدور حول نسبة خلق الأفعال ، فهل ينسب خلقها وإيجادها من العدم إلى الله تعالى أو العباد ؟

وإن ارتباط هذه المسألة الكلامية بأصول الفقه وتأثيرها فيه أقل بكثير من سابقتيها ، وذلك لضعف العلاقة بين هذه المسألة الكلامية وبين أصول الفقه ، فهي مسألة تبحث في قدر الله تعالى وتقدير أفعال العباد فلا ترتبط بأصول الفقه إلا من جهة محدودة في مباحث الدلالات ، وذلك في مسألة إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان ، أيكون النص الذي وردت فيه الإضافة نصاً مجملاً أو واضحاً ، حقيقة أو مجازاً ؟

وأورد المذاهب في المسألة الكلامية مكتفياً بالإشارة لبعض المذاهب كي لا أطيل ، ومبيناً المذاهب الأخرى التي بنيت عليها تلك المسألة الأصولية التي أشرت إليها :

أولاً : مذهب الجبرية

ذهب أصحاب مذهب الجبرية إلى نفي القدرة والاختيار والإرادة عن الإنسان ، وقالوا : إن الإنسان مجبر على جميع أفعاله ، وأنه كالريشة في مهب الريح وأن لا فعل ولا عمل إلا لله تعالى ، وإنما تنسب الأفعال إلى العباد مجازاً ، ولهذا سموا بالجبرية .

ثانياً : مذهب القدرية

نفى أصحاب مذهب القدرية قدر الله تعالى ، وأثبتوه للإنسان ، ولذا سموا قدرية لنسبة القدر إليهم ، وزعموا أن الله تعالى لم يقدر الأشياء ، ولا أعمال الخلق ولم يتقدم علمه بها ، لأن العلم عندهم يلزم منه القول بقدر الله في أعمالهم ، فهي مستأنفة العلم عند الله تعالى ، أي يعلمها بعد وقوعها ، فأنكروا بذلك علم الله الأزلي ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وهي فرقة انقرضت ولم يبق منهم أحد بعد القرون الأولى .

ثالثاً : مذهب المعتزلة

ذهب المعتزلة إلى أن أفعال العباد ليس لله فيها صنع ولا تقدير ولا خلق ، لا بإيجاد ولا نفي ، وإنما ذلك إلى العبد ، فهو خالق فعله وموجده من العدم ، ولكن الله تعالى عالم أزلاً بأفعال خلقه لأن العلم لا يتعلق به اختيار العبد وخلقه لأفعاله ، فالعلم بالشيء لا يستلزم إرادته ، وبهذا يتميزون عن القدرية الخالصة الذين ينفون علم الله السابق لأفعال العباد .

وقد سميت المعتزلة بالقدرية للتقارب بينهم وبين القدرية الخالصة في نسبة التقدير وخلق الفعل إلى العبد ، إلا أن المعتزلة يختلفون عن القدرية الخالصة بإثبات علم الله تعالى للأفعال بعلمه الأزلي ، وقد حاول المعتزلة الهروب من هذه التسمية لأنه مصطلح ذمٍ لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " القدرية مجوس هذه الأمة "[١]

وقد قام مذهب المعتزلة على ثلاثة أسس وهي :

أولاً : ذكرت من مذهبهم في مسألة وجوب تعليل أفعال الله تعالى ، أن من تنزيه الله عندهم نفي إضافة القبيح إليه في كل الأفعال التي توجد القبيح أو تختاره كالخلق والإيجاد والإرادة والأمر به وغيرها ، لأن القبيح قبيح لذاته ، والله تعالى لا يخلق ولا يريد ولا يأمر إلا بما هو حسن ، وهو واجب على الله تعالى لإدراك المصالح والمنافع ، وهذا غاية التنزيه عندهم، وهذا بناء على أصلهم وجوب الأصلح على الله تعالى .

ومن هذه الأفعال التي لا تجوز في حق الله تعالى عندهم تقدير القبيح ، فالله تعالى لا يقدره ولا يخلقه ولا يريده من أصله فهو لا يخلق أفعال المعاصي القبيحة الصادرة من العباد بل هم خالقوها وموجدوها من العدم ، ويستوي في ذلك عندهم أفعال العبد الحسنة والقبيحة ، لأن العبد الذي يقدر على خلق فعله القبيح قادر على ضده وهو فعل الحسن ، فنسبوا خلق الأفعال إلى العباد ، فهم المقدرون لها والموجدون لها من العدم ، فنفوا بذلك قدر الله تعالى في أفعال العباد ونسبوها إلى العباد أنفسهم .

وبهذا يتبين لنا ارتباط مذهبهم في هذه المسألة الكلامية بالمسألتين الكلاميتين السابقتين وابتنائها عليهما .

ثانياً : إن من أعظم أصول المعتزلة العدل ، ولذا قالوا بوجوب الوعد والوعيد أي وجوب إثابة الطائع وعقاب العاصي تحقيقاً لمبدأ العدل عندهم ، ومنه أيضاً نسبة القدر إلى العباد في أفعالهم بخلقها ليحسن ثوابهم وعقابهم عليها ، ولو كان الله تعالى خالقها ومقدرها لما حسن إثابته المطيع

---

[١] الحاكم ، المستدرك ، كتاب الإيمان رقم ٢٨٦ ، ١٥٩/١ وصححه الحاكم ، أبو داود ، سنن أبي داود ، باب القدر رقم ٤٦٩١، ٦٣٤/٢

ومعاقبته العاصي ، وإلا لاعترض العاصي على العقوبة التي لحقته بسبب معصيته محتجاً بأنه لم يكن له يد في إيجاد المعصية ولم يكن منه سبب في خلقها .

ثالثاً : إن العلم الأزلي للأفعال لا يستلزم منع اختيار العبد لأفعاله ، فالله تعالى يعلم ما يقع في المستقبل من الأفعال ولكنه لا يقدرها على العباد ، بل يجعل لهم القدرة على الفعل فيخلقوا بقدرتهم واختيارهم أفعالهم ، فعلم الله تعالى لا يستلزم اختياره تعالى لأفعال عباده ، وإلا لكان هو المقدر والخالق لأفعال العباد .

ويبين القاضي عبد الجبار مذهبه هذا فيقول " إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، وإنهم هم المحدثون لها ، والذي يدل على ذلك أن نفصل بين المحسن والمسيء ... فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته " ثم يرد على من يقول بخلق الله للأفعال " ويلزمهم أيضاً أن يكون هو (الله تعالى) فاعل القبائح لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح لزم ما ذكرناه ، وذلك يوجب ألا تقع لهم ثقة ألبته بكتاب الله تعالى وأن يجوزوا أن يبعث إليهم رسولاً كاذباً ويدعوهم إلى الكفر ... لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها ... فكذلك يلزمهم أن لا يثبت لرسل الله حجة على الكفرة لأن للكافر أن يقول ... كيف تدعونا إلى الإسلام ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا "[1] .

رابعاً : مذهب الأشاعرة والماتريدية

نظراً لاتفاق الأشاعرة والماتريدية على منع القول بوجوب الأصلح على الله تعالى وأن الحسن لا يكون موجباً لذاته ، ولتوافر الأدلة العقلية والنصوص الشرعية الواضحة على إثبات قدر الله تعالى في الأشياء كلها ومنها أفعال العباد ، ووضوح النصوص على خلق الله تعالى لأفعال العباد ، منها قوله تعالى { والله خلقكم وما تعملون } [الصافات – ٩٦] فالله تعالى مريد لكل ما يحدث في الكون وما من شيء يحدث إلا بإرادته ومشيئته طاعة كان أم معصية ، حسناً كان أم قبيحاً ، وفرقوا بين الإرادة والرضا ، فالله تعالى أراد أفعال العباد كلها وقدرها وخلقها الحسنة منها والقبيحة فما أراد كان وما لم يرد لم يكن ، ولكنه رضي وأحب من أفعال عباده الطاعات وما كان منها حسناً ، وكره ولم يرض ما كان منها قبيحاً .

ولكن الأشاعرة والماتريدية قالوا بالكسب ليخرجوا من مذهب الجبرية ، فالله تعالى يخلق الفعل فيجعل للعبد قدرة على الفعل عند حدوثه ، والعبد يكسبه بقدرته الحادثة التي خلقها الله فيه، ثم استدلوا على مذهبهم بأدلة من الشرع والعقل .

---

[1] عبد الجبار ، شرح الأصول ٣٣٢

ويبين الماتريدي مذهب الكسب فيقول " وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم (للعباد) بالسمع والعقل والضرورة ... وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك ، بل هي لله بأن خلقها الله على ما هي عليه ، وأوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها "[١] .

ويبين الباقلاني معنى الكسب فيقول " معنى الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها"[٢] وهذه من النصوص المتقدمة في بيان مذهب الكسب ومعناه .

ويبين التفتازاني أساس القول بالكسب ومعناه فيقول " إنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى ، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في النقض عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب ، وتحقيقه : أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاب ومقدور العبد بجهة الكسب ... ولهم في الفرق بينهما عبارات : مثل أن الكسب ما وقع بآلة (أي بجوارح العبد) والخلق لا بآلة (لأن الله تعالى منزه عن الاحتياج إلى الآلات وغيرها للخلق) ، والكسب مقدور وقع في محل قدرته ، والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته (لأن الله تعالى وصفاته لا يحدها مكان ولا زمان) ، والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراده "[٣] .

وأكتفي بهذا البيان لمذهب الأشاعرة والماتريدية في الكسب لأن الحاجة إلى بيان سبب الخلاف دونه .

وبهذا أنتهي من بيان المسائل الكلامية التي تعلق بها الخلاف الأصولي

---

[١] الماتريدي ، التوحيد ٢٢٥
[٢] الباقلاني ، التمهيد ٣٠٧
[٣] التفتازاني ، شرح العقائد النسفية ٥٨

المبحث الثاني

المسائل الأصولية المتعلقة بالأصول الكلامية

تعلق بالأصول الكلامية التي سبق بيانها في المبحث الأول عدة مسائل أصولية ، وقد جمعت في هذا المبحث المسائل الأصولية المترتبة على المسائل الكلامية ، مبيناً بإيجاز ما كان منها متفق عليه بين العراقيين والسمرقنديين ، أما الخلافية منها فأحيل تفصيلها إلى مواضعها في المباحث اللاحقة ، وفيما يلي إيراد هذه المسائل الأصولية المترتبة على تلك الأصول الكلامية :

أولاً : هل الحسن من مدلولات الأمر أو من موجباته

هذه المسألة الأصولية هي ذات المسألة الكلامية ، التحسين والتقبيح العقليين ، إلا أنها تسمية أصولية بحثها متأخرو الحنفية تحت هذا المسمى ، أما متقدموهم فلم يبحثوها بهذا المسمى، لكن أمكن إدراك مذهبهم فيها من خلال أقوالهم في المسائل ذات العلاقة المباشرة .

وعليه فإن المذاهب الأصولية في هذه المسألة على النحو التالي :

أولاً : مذهب الأشاعرة : حيث ذهب الأشاعرة إلى أن الحسن من موجبات الأمر ، أي أن أمر الشارع بفعل ما موجب لحسن هذا الفعل ، فيكون الفعل حسناً عند أمر الشارع به لا قبله ، لأن الحسن عندهم ثابت بنفس خطاب الشارع كما سبق بيانه من مذهبهم .

ثانياً : مذهب المعتزلة والماتريدية : حيث ذهب المعتزلة والماتريدية إلى أن الحسن من مدلولات الأمر ، أي أن أمر الشارع بفعل ما دل على حسن ثابت في الفعل قبل ورود الخطاب ، لأن الحسن عندهم صفة ذاتية في بعض الأفعال ويقابلها القبح في بعضها الآخر .

وبالتالي فإن مذهب العراقيين والسمرقنديين متفق على أن الحسن من مدلولات الأمر لا من موجباته ، فلا تعد هذه المسألة من المسائل الخلافية بينهما لاتفاقهما في المسألة الكلامية ، التحسين والتقبيح العقليين .

ما استقر عليه المذهب

ذهب الدبوسي إلى مذهب العراقيين والسمرقنديين في أن الحسن من مدلولات الأمر لا من موجباته ، وهذا ما أشار إليه بقوله " ولا يجوز في الحكمة أن يجب علينا إيجاده لله تعالى إلا

لحسنه على الحقيقة ، فإن القبيح في الحكمة اسم لما ينبغي أن يعدم ، والله تعالى هو الحكيم الذي لا سفه له فلا يأمرنا به "[١]

وقد أحدث الدبوسي في هذه المسألة منهجاً وضع فيه تأصيلاً جديداً لاقى قبولاً عند أصوليي الحنفية من بعده ، وبنى على هذه المنهجية مسائل أصولية ذات علاقة مباشرة سأوردها في مواضعها .

وتقوم هذه المنهجية على تكييف العلاقة بين الحكم وأصل تشريع الحكم ، وأن الحكم يقسم إلى قسمين ، وتبعاً لذلك يقسم أصل تشريعه إلى قسمين .

وبيان ذلك : فرق الدبوسي بين نفس الوجوب (أصل الوجوب) وبين وجوب الأداء ، أي أن حكم الوجوب مقسوم إلى قسمين ، وتبعاً لذلك فقد قسم أصل تشريع الوجوب إلى قسمين ، فنفس الوجوب ثابت بالسبب لا بالخطاب ، أما وجوب الأداء فيثبت بالخطاب أي الأمر ، ولهذا يكون نفس الوجوب متقدماً على وجوب الأداء ، ولا يرد وجوب الأداء الثابت بالخطاب إلا بعد ثبوت نفس الوجوب بالسبب القائم عليه .

ويبين الدبوسي هذه المنهجية بقوله " إن أداء الواجب في الذمة لا يجب بحق الوجوب بل بالطلب من مستحقه ، وذلك بالخطاب ، والوجوب بأسباب شرعية غير الخطاب عرّفنا شرع الله تعالى على هذا بدليله (أي بدلالة العقل والاهتداء إلى سبب الوجوب) مع استقامة الإيجاب بمجرد الأمر "[٢] .

وبناء على هذه المنهجية ندرك أن مذهبه في الحسن أنه من مدلولات الأمر ، لأن أصل الوجوب ثابت بالسبب قبل ورود الخطاب عنده .

أما البزدوي والسرخسي فيفهم من كلامهما ابتداء خلاف مذهب الدبوسي ، وأن مذهبهما في الحسن أنه من موجبات الأمر لا من مدلولاته ، يقول البزدوي " إن حكم الأمر موصوف بالحسن ، عرف ذلك بكونه مأموراً لا بالعقل نفسه إذ العقل غير موجب بحال "[٣] ، وقال البخاري في شرح هذا الكلام "إن قوله: عرف ذلك ، أي كونه موصوفاً بالحسن بكونه مأموراً لا بالعقل نفسه ، إشارة إلى أنه من موجبات الأمر" وقد نسب البخاري هذا المذهب إلى السرخسي أيضاً حيث قال البخاري عن هذا المذهب " ويدل عليه ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله"[٤] .

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٤٤

[٢] المصدر نفسه ٤٤

[٣] البخاري ، الكشف ٣٨٩/١

[٤] المصدر نفسه ٣٩١/١ ولكن البخاري عاد وقال عن مذهب البزدوي بعد ذلك بصفحات (٤٠٢/١) إن كلامه محتمل لمذهب الأشاعرة إلا أن وصفه الإيمان بحسن لعينه لا يقبل السقوط بحال يمنع احتمال أن يكون على مذهب الأشاعرة

وقد نص السرخسي على أن مذهبه في الحسن أنه من موجبات الأمر لا من مدلولاته حيث قال " اعلم أن مطلق مقتضى الأمر كون المأمور به حسناً شرعاً ، وهذا الوصف غير ثابت للمأمور به بنفسه ، فإنه أحد تصاريف الكلام ، فيتحقق في القبيح والحسن جميعاً لغة كسائر التصاريف ، ولا نقول إنه ثابت عقلاً كما زعم بعض مشايخنا رحمهم الله[١] ، لأن العقل بنفسه غير موجب عندنا ... فما هو واجب الإيجاد شرعاً تعرف صفة الحسن فيه شرعاً "[٢]

فهذا النقل من كلام كل من البزدوي والسرخسي يشير إلى أن مذهبهما في الحسن أنه من موجبات الأمر لا من مدلولاته ويلزم من ذلك أن يوافقا الأشاعرة فيما ذهبوا إليه في مسألة التحسين والتقبيح العقليين وما ترتب عليها من مسائل أصولية ، إلا أن الأمر على خلاف ذلك وخاصة عند البزدوي فمذهبه أن الحسن من مدلولات الأمر لا من موجباته كما أشار البخاري في شرحه لكلام البزدوي ، لأن البزدوي ينص على مخالفة مذهب الأشاعرة في مسألتي التحسين والتقبيح العقليين وتعليل أفعال الله تعالى ، وينص على مخالفة المعتزلة أيضاً ويتجه إلى مذهب الماتريدي حيث يقول البزدوي " اختلف الناس في العقل أهو من العلل الموجبة أم لا ؟ فقالت المعتزلة إن العقل علة موجبة لما استحسنه ، محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا أن يثبت بدليل الشرع ما لا تدركه العقول أو تقبحه ، وجعلوا الخطاب موجهاً بنفس العقل ... وقالت الأشعرية أن لا عبرة بالعقل أصلاً دون السمع ، وإذا جاء السمع فله العبرة لا للعقل ... وهذا الفصل (قول الأشاعرة) ... تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر ، والقول الصحيح في الباب هو قولنا إن العقل معتبر لإثبات الأهلية... "[٣] .

وإلى جانب هذا النص الصريح منه ، فهو يبني على مذهبه هذا مسائل لا يمكن بناؤها على مذهب الأشاعرة – سأوردها لاحقاً – مما يدل بشكل قاطع على أن مذهبه في الحسن أنه من مدلولات الأمر لا من موجباته .

ومن الأدلة على صحة نسبة مذهب الماتريدية إلى البزدوي ، أخذه بالمنهج التأصيلي الذي أبدعه الدبوسي في التفريق بين نفس الوجوب وبين وجوب الأداء ، بل إن البزدوي أصرح عبارة وأدق اصطلاحاً من الدبوسي في بيان هذه المنهجية ، فنفس الوجوب عنده سابق على خطاب الأمر ، وهذا الوجوب مرتبط بالسبب الذي جعله الشارع سبباً للوجوب ، أي أن الوجوب لا يثبت بالعقل نفسه وإن كان مرتبطاً بالسبب الذي يهتدي إليه العقل ، فلا يكون العقل موجباً

---

[١] ويقصد بهم العراقيين عامة والدبوسي خاصة كما سابين ذلك في المسائل اللاحقة
[٢] السرخسي ، أصول السرخسي ٦٠/١
[٣] البخاري ، الكشف ٣٧٩/٤

بنفسه ، لأنه ليس بحاكم بل الحاكم والموجب هو الله تعالى ،ولا أثر للأسباب في الإيجاب إلا بجعل الله لها سبباً في الوجوب .

أما وجوب الأداء فيتحقق بورود خطاب الأمر لمن تتحقق فيه أهلية التكليف بالخطاب وهذا ما نص عليه بقوله " اعلم أن الأمر والنهي على الأقسام التي ذكرناها إنما يراد بها طلب الأحكام المشروعة وأداؤها ، وإنما الخطاب للأداء ، ولهذه الأحكام أسباب تضاف إليها شرعية وضعت تيسيراً على العباد ، وإنما الوجوب بإيجاب الله تعالى لا أثر للأسباب في ذلك "[١] .

فبهذا الكلام وما بُني عليه من مسائل – سترد لاحقاً – نتبين أن مذهب البزدوي في الحسن أنه من مدلولات الأمر ، لكن لا يحكم بالوجوب إلا من جهة الشرع ، فلا يكون العقل موجباً بحال ، وعلى هذا يجب حمل كلامه الأول .

أما السرخسي فمذهبه يحتمل الوجهين ، إذ إنه يذهب إلى التفريق بين نفس الوجوب وبين وجوب الأداء ، وأن الأحكام مرتبطة بأسبابها بجعل الشارع لا بذاتها كما ذهب البزدوي ، لكنه لا يرتب عليها أياً من المسائل التي بناها الماتريدية عامة والبزدوي خاصة ، مما يقربه إلى مذهب الأشاعرة ، وسأبين ذلك بالتفصيل عند عرض تلك المسائل .

ومما ينبغي الإشارة إليه أن بعض الماتريدية الحنفية قد مالوا إلى مذهب الأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين وما ترتب عليها من مسائل وهم بعض أئمة بخارى ، وقد نسب هذا المذهب إليهم علاء الدين السمرقندي[٢] وابن الهمام[٣] ونسبه عبد العزيز البخاري إلى بعض الحنفية من غير تعيينهم[٤] ، ونسبه إلى البخاريين أيضاً كمال الدين البياضي ، وذكر أن منهم السرخسي ، فبذلك ندرك أن السرخسي يميل إلى مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح العقليين، وإن كان يأخذ ببعض مقولات عامة الماتريدية في المسائل ذات العلاقة بالتحسين والتقبيح العقليين كما سأبين ذلك لاحقاً ، وفي المقابل فقد نسب البياضي مذهب الماتريدية في التحسين والتقبيح العقليين والقول بأن الحسن من مدلولات الأمر إلى البزدوي ، مما يقطع الشك أيضاً في صحة نسبة المذهب إليه[٥] .

---

[١] البخاري ، الكشف ٦١٩/٢

[٢] السمرقندي ، الميزان ١٩٢

[٣] ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ٩٠/٢

[٤] البخاري ، الكشف ٣٩١/١

[٥] البياضي ، إشارات المرام ٧٥–٧٨ ، ويلاحظ أن البزدوي ممن اضطرب الأصوليون في نسبة مذهبه إليه في مسألة الحسن ، هل هو من مدلولات الأمر أو من موجباته ، فلم يكن البخاري (الشارح لأصوله) وحيداً في نسبة البزدوي إلى مذهب الأشاعرة ، بل نسبه إليه غيره كابن نجيم حيث قال " فهما(الحسن والقبح) من مدلولات الأمر والنهي عند عامة أصحابنا ، وعند الأشاعرة وفخر الإسلام من موجباتها " فتح الغفار ٥٤/١ ، لكن الصحيح ما نسبته إليه بعد التحقيق فيما رتبه البزدوي على مذهبه من مسائل

وقد استقرت أصول المذهب الحنفي بعد البزدوي والسرخسي على مذهب الماتريدية وما ذكره البزدوي تحديداً في أن الحسن من مدلولات الأمر[١] .

ثانياً : التكليف بالمستحيل

لم تكن هذه المسألة من المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين لأنهم متفقون على التحسين والتقبيح العقليين ، وإن اختلفوا في كيفية تعلق أحكام الأفعال بهما ، ولذا فقد اتفقوا على منع التكليف بالمستحيل عقلاً وشرعاً ، أما عقلاً فلاستحالة الأمر بالقبيح أو النهي عن الحسن ، وأما شرعاً فلورود النص عليه ، بخلاف الأشاعرة الذين أجازوه عقلاً ومنعـوه شـرعاً ، إذ إن المستحيل الذي يدعي مخالفوهم قبحه لا يعرف قبحه عندهم إلا بالشرع ، فيجوز على الشارع أن يكلف بالمستحيل إذ لا يوصف بالقبح لذاته ، لكن الشارع منعه فكان التكليف به قبيحاً شـرعاً لا عقلاً ، وهذا ما نص عليه الباقلاني في كتبه الكلامية والأصولية[٢] .

وعليه فإن العراقيين والسمرقنديين منعوا التكليف بالمستحيل عقـلاً وشـرعاً ، وأورد الجصاص هذه المسألة في تفريقه بين الأمر بفعل ممكن في ذاته وإن لم يقدر العبد علـى فعلـه لعلة أو عارض أو كان في علم الله تعالى أنه لا يمكن من فعله ، وبين الأمر بفعل مستحيل فـي ذاته ، فالأول يجوز الأمر به والثاني لا يجوز ، حيث يقول الجصاص عن الأول " كـان هـذا معنى سائغاً وتكليفاً جائزاً يستفيد به المأمور توطين النفس على فعله إن وجد الشرط وعلى تركه إن لم يوجد فيستحق الثواب عليه ، وليس هذا بمنزلة أمرنا بصعود السماء وقلع الجبـال علـى شرط التمكين لأن هذا وقع الإياس من وجوده ، فلا يكون الأمر به إلا عبثاً لا فائدة فيه ، والأول الذي قد يجوز عندنا وجود التمكين منه ويجوز غيره غير ممتنع مثله في عادات الحكماء علـى الشرط الذي وصفنا "[٣] .

وهذا ما نص عليه السمرقندي أيضاً حيث ذكر من شروط الفعل المأمور " أن يكون فعلاً متصور الوجود في نفسه حتى يتصور الاكتساب من المأمور ، فأما إذا كـان غيـر متـصور الوجود حقيقة ... فإنه لا يصح الأمر به وهو تكليف ما لا يطاق وإنه لا يجوز عقلاً على قـول عامة المتكلمين ، إلا أن عند المعتزلة هو قبيح عقلاً وعند أهل الحديث محـال عقـلاً لا أنـه

---

[١] النسفي ، الكشف ٩١/١ ، ابن ملك ، شرح المنار ١٩٣ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ٥٣/١ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٧٤

[٢] الباقلاني ، التمهيد ٢٩٣ ، التقريب والإرشاد ٢٦٥/١

[٣] الجصاص ، الفصول ١٥٥/٢

قبيح[١]، وعندنا لا يجوز على الوجهين ، وهذا بناء على أن العقل يعرف به الحسن والقبح عندنا وعند المعتزلة خلافاً لهم وهي من مسائل الكلام ، وقال أبو الحسن الأشعري إن تكليف العاجز تكليف ما لا يطاق جائز عقلاً ... "[٢] .

فكلام السمرقندي واضح في اتفاق المعتزلة والماتريدية ، فلم تكن هذه المسألة خلافية بين العراقيين والسمرقنديين لاتفاقهم على الأساس الكلامي لها .

ما استقر عليه المذهب

استقر المذهب على ما اتفق عليه العراقيون والسمرقنديون في منع التكليف بالمستحيل عقلاً ، إلا أن المسألة أصلت على المنهجية السابقة في التفريق بين نفس الوجوب وبين وجوب الأداء ، فاشترط في الأول أي في نفس الوجوب أن يكون الفعل مقدوراً في ذاته لا القدرة على أدائه ، فهي قدرة متعلقة بالفعل لا بالمكلف لأن الوجوب يثبت بالسبب لا بالخطاب ، فثبوته بالسبب يمنعه من أن يتعلق بفعل مستحيل ، ومن هنا كان استقرار المذهب على عدم جواز التكليف بالمستحيل .

أما وجوب الأداء الذي يثبت بالخطاب فيشترط فيه القدرة على أداء الفعل إذ إنها قدرة تتعلق بالمكلف ، فيجوز أن يكون المكلف عاجزاً عن الأداء في بعض حالاته لعجز في المكلف لا في ذات الفعل ، فيسقط الوجوب في حقه مع بقاء حكم الوجوب، وهذا ليس من قبيل التكليف بالمستحيل .

وهذا ما أشار إليه الدبوسي[٣] وتبعه في ذلك البزدوي[٤] ، أما السرخسي فقد فرق بين نفس الوجوب وبين وجوب الأداء حيث يمكن حمل كلامه على التفريق بين القدرتين اللتين ذكرتهما[٥] ، فيكون مذهبه في التكليف بالمستحيل موافقاً للماتريدية بناءً على إثباتهم التحسين

---

[١] قول السمرقندي (وعند أهل الحديث **محال عقلاً** لا أنه قبيح) خطأ في الاصطلاح عند وصف مذهبهم ، والأولى أن يقول (وعند أهل الحديث محال شرعاً لا أنه قبيح عقلاً)

[٢] السمرقندي ، الميزان ١٦٧

[٣] الدبوسي ، التقويم ٨٨ ، ٤١٧

[٤] البخاري ، الكشف ٤٠٦/١ ، ٦٢١/٢ ، ٣٩٣/٤ ، وللأمانة العلمية فإن ما ذكرته من تفريق بين القدرتين لم يكن من صريح كلام الدبوسي والبزدوي لكنه شرح وتحليل لكلامهما من خلال محاولة إدراك تكييفهما العلاقة بين أصل الوجوب وبين وجوب الأداء ، وإلا فإن ما ذكراه مجمل وأقل مما أوردته ، وإن كان كلام الدبوسي أقرب لما ذكرته ، أما كيفية نسبة ذلك إليهما فالأمر يحتاج إلى طول بيان وتحليل ونقل لعبارات طويلة حاول البخاري فيها شرح كلامهما في مواضع متعددة ، وأكتفي بما ذكر وما أشرت إليه من صفحات لعدم الإطالة وللبعد عن جوهر البحث ، إذ إنها من المسائل المتفق عليها لا المختلفة فيها ، وإلا فإن مسألة التكليف بالمحال من المسائل التي تحتاج إلى بحث دقيق لبيان مذهب الحنفية فيها وكيفية ارتباطها بمنهجهم الأصولي والعقدي على مراحلهم المختلفة .

[٥] السرخسي ، أصول السرخسي ١/ ٦٥

والتقبيح العقليين ، لكن السرخسي يخالفهم في غيرها من المسائل التي أثبتوها بناءً على التحسين والتقبيح العقليين ، مما جعل مذهبه محتملاً ، كما سأبين ذلك في مسائل أخرى لاحقة .

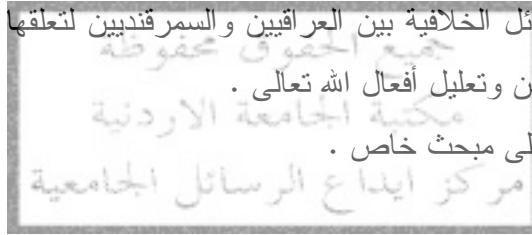
ثالثاً : حكم الأفعال قبل ورود الشرع

هذه المسألة أولى المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين في هذا الفصل وهي أطول المسائل الخلافية فيه لكثرة تشعبها ، وقد تعلقت هذه المسألة بالمسألتين الكلاميتين التحسين والتقبيح العقليين وتعليل أفعال الله تعالى .

وأرجئ تفصيلها إلى المبحث التالي فهو موضعها .

رابعاً : تكليف الكفار بفروع الشريعة

وهي من المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين لتعلقها بالمسألتين الكلاميتين التحسين والتقبيح العقليين وتعليل أفعال الله تعالى .

وأرجئ بيانها إلى مبحث خاص .

خامساً : النسخ قبل التمكن من الفعل

وهي من المسائل الخلافية أيضاً وتتعلق بالخلاف الكلامي في مسألة التحسين والتقبيح العقليين .

وأرجئ بيانها إلى مبحث خاص .

سادساً : التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان حقيقة أو مجازاً

وهي مسألة خلافية أيضاً لكنها تتعلق بمسألة خلق أفعال العباد الكلامية ، وأرجئ بيانها إلى مبحث خاص .

سابعاً : مسألة علاقة الحكم بالعلة ومسألة تخصيص العلة

وهما من المسائل الخلافية المتعلقة بالمسألتين الكلاميتين التحسين والتقبيح العقليين وتعليل أفعال الله تعالى ، لكنهما من مباحث الفصل الرابع (القياس) وليست من مباحث هذا الفصل ، ولذا سيكون البحث فيها وافياً هناك .

وبعد هذا البيان للمسائل الأصولية المتعلقة بالأصول الكلامية ندرك حجم الأثـــر لعلـــم الكلام في علم الأصول ، وسنتبين ذلك بشكل واضح وجلي عند تفصيل تلك المسائل الأصـــولية الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين .

المبحث الثالث

المسألة الأولى : حكم الأفعال قبل ورود الشرع

تبين لنا أن المعتزلة والماتريدية متفقون على وصف الأفعال بالحسن والقبح وصفاً ذاتياً قبل ورود الشرع بالأمر والنهي ، وأنهم مختلفون فيما ترتب على ذلك من وجوب تعليل أفعال الله تعالى ، حيث ذهب المعتزلة إلى أن أفعال الله تعالى وأحكامه موافقة للحسن والقبح وجوباً ، وخالفهم الماتريدية فذهبوا إلى أن أفعال الله تعالى وأحكامه موافقة للحكمة تفضلاً وإحساناً لا وجوباً .

وقد نتج عن ذلك أن ذهب المعتزلة إلى وجود حكم للأفعال قبل ورود الشرع ، وهو حكم معلل بالحسن والقبح – الصفة الذاتية للأفعال – فكان واجباً على الله تعالى أن تأتي أحكامه موافقة لهذا التعليل ، لأنه حكيم لا تخرج أفعاله وأحكامه عن الحكمة ، فالحكم مرتبط بعلة الحسن والقبح وجوباً ، فإن أمكن إدراك الحسن أو القبح في فعل ما من غير شرع بوسيلة ما يكون حكمه كحكم الشرع بلا فرق ، لأن الشرع معرف للحكم لا مثبت ، والسبيل الوحيد للإدراك بغير الشرع هو العقل ، فيكون العقل حاكماً وموجباً كما هي نصوص الشرع ، فكلاهما يؤديان الغرض ذاته وهو إيجاب الأفعال الحسنة وتحريم الأفعال القبيحة ، إلا أن العقل لا يدرك حسن وقبح كل الأفعال بخلاف الشرع ، لأن الله تعالى متصف بصفة العلم كمالاً وإحاطة علمه لجميع المعلومات[1] ، بينما العقل قاصر ، ولهذا فما أثبت العقل حسنه على وجه القطع فهو واجب وما أثبت قبحه على وجه القطع فهو محرم ، وعليه فإن العقل حجة موجبة عند المعتزلة، وهذا ما يصرحون به .

أما الماتريدية فهم يثبتون للأفعال صفات ذاتية فيها من حسن أو قبح ، وأن أحكام الله تعالى تأتي موافقة لتلك الصفات ، لكن لا على سبيل الوجوب على الله تعالى بل على سبيل التفضل والإحسان ، فلم يكن لصفات الأفعال – الحسن والقبح – تأثير في إثبات الأحكام وإن كانت الأحكام موافقة لها ، لأن الموجب والحاكم هو الله تعالى لا العقل .

وعليه فإن العقل إن أدرك الحسن والقبح في بعض الفعال فقد أدرك سبب الأحكام ، لكن لا تأثير لهذه الأسباب في تلك الأحكام إلا بجعل الله تعالى إياها أسباباً ، فكان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ، ولا يجوز أن يكون سواه موجباً وحاكماً ، وإنما العقل آلة الإدراك لا موجب ولا

---

[1] المعلومات : كل ما هو معلوم ، موجوداً كان أم معدوماً ، قديماً كان أم محدثاً

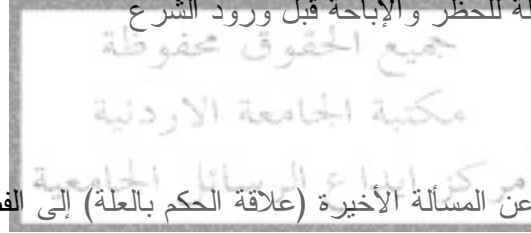
حاكم ، فلا يكون للأفعال أحكام إلا بعد ورود الشرع ، ولا عبرة لإدراك العقل قبل ذلك إلا من جهة المعرفة بالحسن والقبح ، أما أن تكون أحكاماً كأحكام الشرع سواء بسواء فلا .

هذا هو خلاصة الفرق بين المعتزلة والماتريدية ، فهم متفقون على التحسين والتقبيح العقليين فكانت أحكام الشرع موافقة للحسن والقبح عندهم جميعاً ، لكنهم مختلفون في تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه ، فكان أن اختلفوا في إثبات أحكام أفعال العباد قبل الشرع أو قبل التكليف بها[١] ، وهذا هو جوهر الخلاف بين العراقيين والسمرقنديين .

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المسألة لا تبحث عند الحنفية – في الغالب – تحت هذه التسمية (حكم الأفعال قبل ورود الشرع) بل نجدها تحت عدة تسميات وهي :

- أسباب الشرائع
- حكم (وجوب) الإيمان على من لم تبلغه الدعوة
- حكم الأفعال المحتملة للحظر والإباحة قبل ورود الشرع
- نسخ الأحكام العقلية
- علاقة الحكم بالعلة

وأرجئ الكلام عن المسألة الأخيرة (علاقة الحكم بالعلة) إلى الفصل الرابع (القياس) إذ إنها من مسائله ، وهناك سأبين وجه ارتباطها بالأصول الكلامية وارتباطها بمسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع .

---

[١] تجدر الإشارة هنا إلى التفريق بين إثبات الأحكام قبل ورود الشرع وبين إثبات الأحكام بعد ورود الشرع وقبل التكليف بها ، أي قبل ورود خطاب التكليف إن كان الشرع قد ورد ببعض الأحكام ولم يكتمل التشريع .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في حكم الأفعال قبل ورود الشرع

إن مذهب العراقيين إثبات الأحكام قبل ورود الشرع على الوجه الذي سبق بيانه بتمامه ، لاتفاقهم مع المعتزلة في الأصول الكلامية ، وقد سبق أن نقلت كلام الجصاص المتعلــق بهــذه المسألة عند الحديث عن مسألة التحسين والتقبيح العقليين وأعيده هنا لإظهار رأي العراقيين في المسائل الأصولية ذات العلاقة .

يقول الجصاص " إن العبادات قد ترد من الله تعالى على أنحاء ثلاث :

– **واجب في العقل** : فيرد الشرع بإيجابه ، تأكيداً لما كان في العقل من حالــه ، وذلــك نحــو التوحيد وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم وشكر المنعم والإنصاف وما جرى مجراه .

– **والثاني محظور في العقل** : فيرد الشرع بحظره ، تأكيداً لما كان في العقل من حكمــه قبــل وروده ، نحو الكفر والظلم والكذب وسائر المقبحات في العقول ، **وهذان البابان لا يجوز ورود الشرع فيهما بخلاف ما في العقل ، ولا يجوز فيهما النسخ والتبديل** .

– وقسم ثالث : وهو واسطة بينهما ، ليس في العقل حظره ولا إيجابه إلا على حسب ما تقتضيه حاله من حسن أو قبح ، وفي العقل تجويز كونه من حيز الواجب أو المحظور أو المباح ، فــإذا حظره السمع علمنا قبحه ، وإن أوجبه أو أباحه علمنا حسنه "[١] .

ويقول في موضع آخر " أحكام أفعال المكلفين الواقعة عن قصد على ثلاثة أنحــاء فــي العقل مباح وواجب ومحظور ، فالمباح : ما لا يستحق المكلف بفعله ثواباً ولا بتركــه عقابــاً ، والواجب: ما يستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب ، والمحظور : ما يستحق بفعله العقاب وبتركه الثواب ... ونقول إن حكم الأشياء في العقل قبل مجيء السمع ثلاثة أنحاء منها

- **واجب لا يجوز فيه التغيير والتبديل** نحو الإيمان بالله وشكر المنعم ووجوب الإنصاف
- **ومنها قبيح لنفسه محظور لا يتبدل ولا يتغير عن حاله** نحو الكفر والظلم فلا يختلف حكمه على المكلفين
- ومنها ما هو ذو جواز في العقل ، يجوز إباحته تارة وحظره أخرى وإيجابه أخــرى علــى حسب ما يتعلق بفعله من منافع المكلفين ومضارهم ، فما لم يكن من القسمين الأولين فهــو

---

[١] الجصاص ، الفصول ٤/٦٩

قبل مجيء السمع على الإباحة ما لم يكن فيه ضرر أكثر مما يجتلب بفعله من النفع ويجوز مجيء السمع تارة بحظره وتارة بإباحته وأخرى بإيجابه على حسب المصالح "[١] .

وهذا هو عين مذهب أبي الحسن الكرخي ، وهو مذهب يعود في أصله إلى متقدمي أصوليي المعتزلة أبي علي وأبي هاشم الجبائيين[٢] .

وبعد هذا العرض لنصوص العراقيين ، استخلص المسائل الأصولية المترتبة على هذا التقسيم لأفعال المكلفين :

أولاً : إثبات الأحكام قبل ورود الشرع وهي أحكام عقلية ، أي ثابتة بالعقل ، فجعل العراقيون العقل حجة موجبة كالشرع سواء بسواء ، كما جعلوا تلك الأحكام العقلية مساوية للأحكام الشرعية من حيث ترتب الجزاء ، فكان الواجب منها مستحقاً للثواب بفعله وللعقاب بتركه ، وكذلك الحال في المحرم حيث يستحق المكلف بفعله العقاب وبتركه الثواب ، وهذا عين مذهب المعتزلة الذين تميز مذهبهم بالقول به[٣] .

ومن هذه الأحكام العقلية التي ثبتت قبل ورود الشرع وجوب الإيمان والتوحيد ، وعليه فقد وجب الإيمان على من لم تبلغه الدعوة ، فإن مات على حاله فهو كافر مخلد في النار ، ومنها أيضاً ثبوت الشرائع العملية وهي على نوعين : الأولى : ثابتة قطعاً من جهة العقل بشقيها الواجب والمحظور ، والثانية: محتملة ، فالأصل فيها الإباحة حتى يغلب على الظن فيها أحد الوجهين من الضرر أو النفع ، وعليه فإن مذهب العراقيين لزوم بعض الشرائع لقطعيتها من جهة العقل فعلاً أو تركاً ، أما البعض الآخر فهي على الإباحة وذلك قبل ورود الشرع .

ثانياً : إن القاعدة التي يبني عليها العراقيون كثيراً من أحكامهم العملية **(**الأصل في الأشياء الإباحة**)** ثابتة بالعقل لا بالشرع ، فما جاء الشرع بإباحته في بعض الأشياء أو بعض أجناسها فهو موافق للإباحة العقلية ، ويكون حكماً شرعياً مؤكداً لحكم العقل ، وما سكت عنه الشرع يبقى على حكم العقل الأصلي الإباحة ، وعليه فلا يجب على الشرع بيان كل المباحات ، ولا يكون هذا نقصاً في التشريع لأن العقل حجة موجبة ، وهذا ما ينص عليه الجصاص بقوله " ليس على النبي عليه السلام بيان كل شيء مباح ولا توقيف الناس عليه بنص يذكره ، بل جائز له ترك الناس فيه على ما كان عليه حال الشيء من الإباحة قبل ورود الشرع "[٤] .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٤٧/٣

[٢] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣١٥/٢ ، عبد الجبار ، المغني ١٤٥/١٧ ، لم يذكر الجصاص مذهب شيخه في ذلك بل ذكره القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري

[٣] عبد الجبار ، شرح الأصول ٣٢٦

[٤] الجصاص ، الفصول ١٢٢/٣

وعليه فإن مذهب العراقيين القول بحكم البراءة الأصلية العقلية ، وهو ذاته حكم الإباحة العقلية حيث يستصحب حكمها إلى ما بعد ورود الشرع أو يأتي الشرع بخلافها من إيجاب أو حظر ، وهذا عين مذهب المعتزلة[١] .

ثالثاً : بنى العراقيون على القول بحكم الإباحة العقلية مسألة الخبرين إذا وردا وتساويا من كل وجه وكان أحدهما دالاً على إباحة فعل والآخر على حظره وكان الفعل مباحاً في أصله من جهة العقل ، أن يكون حكم هذه المسألة ترجيح الخبر الحاظر بجعله ناسخاً بتأخره على المبيح .

ووجه ذلك أن الخبر المبيح مؤكد لحكم الأصل العقلي ، وهذا النوع من الأحكام الشرعية المؤكدة للأحكام العقلية كثير في القرآن والسنة " فإذا كان خبر الإباحة جائزاً أن يكون ورد مؤكداً لما كان في العقل منها ، وكان الحظر طارئاً لا محالة على الإباحة وناقلاً عنها إلى الحظر ، وجب أن يكون حكم الحظر ثابتاً "[٢]

وعلى هذا يكون ترجيح خبر الحظر مغيراً للحكم مرة واحدة ، فالأول – خبر الإباحة – جاء مؤكداً ، بأن جعل الحكم العقلي شرعياً ، ثم جاء الثاني – خبر الحظر – فنسخ الأول ، فكان تغييراً للحكم لمرة واحدة ، وهذا بخلاف إذا ما رجحنا خبر الإباحة وجعلناه المتأخر الناسخ لخبر الحظر ، فإنه يلزم أن نقول إن خبر الحظر غير الحكم من الإباحة العقلية إلى الحظر الشرعي ، ثم أتى خبر الإباحة فنسخ حكم خبر الحظر ، فنكون بذلك قد أبدلنا الحكم مرتين ، فالأول تغيير ، والثاني نسخ ، أما الصورة الأولى فالتغيير فيها كان لمرة واحدة ، وهي صورة مقبولة أكثر فرجحها العراقيون لهذه العلة .

وهذا مذهب الكرخي والجصاص من العراقيين ، لكن عيسى بن أبان له مذهب مغاير لهما فمذهبه أن الخبرين إذا تعارضا من كل وجه ولم يحتملا الموافقة وعريا من شواهد الأصول في الترجيح أنهما يسقطان ويصيران كأنما لم يردا ، ويبقى حكم الفعل على أصل الإباحة العقلية كأن لم يرد فيه خبر[٣] .

فيلاحظ أن العراقيين مختلفون في النتيجة العملية ، فالكرخي والجصاص يرجحان الحظر وابن أبان يرجح الإباحة ، لكنهم متفقون في منهجية التأصيل في اعتبار حكم العقل (الإباحة العقلية الأصلية) .

---

[١] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣٢٢/٢ ، ٣٢٧

[٢] الجصاص ، الفصول ٢٩٧/٢

[٣] المصدر نفسه ٢٩٦/٢-٣٠٢

وهذان القولان هما مذهبان عند المعتزلة حيث ذهب أبو هاشم الجبائي إلى قول ابن أبان، بينما ذهب أكثرهم إلى مذهب أبي الحسن الكرخي[١] .

ومما ينبغي الإشارة إليه أن الجصاص قاس على هذه المسألة مسألة الخبرين المتعارضان على نفس الشاكلة ، إلا أن الأصل العقلي فيها الحظر لا الإباحة ، أي أن حكم العقل فيها الحظر ، فيكون الحكم قياساً في هذه المسألة ترجيح خبر الإباحة بجعله المتأخر الناسخ لخبر الحظر لذات العلة في المسألة الأولى ، إذ إن القول بترجيح الحظر هنا يلزم منه تغيير الحكم مرتين ، أما ترجيح الإباحة فيلزم منه تغيير الحكم مرة واحدة ، فكان الأخذ بخبر الإباحة أولى في هذه المسألة ، ثم قال الجصاص عن هذه المسألة " ولا أحفظ عن أبي الحسن رحمه الله شيئاً في هذا الفصل الأخير(المسألة الثانية) ، واعتلاله (أي الكرخي) لما ذكرنا في الفصل المتقدم (المسألة الأولى) يدل على أن خبر الإباحة في مثله أولى "[٢] .

فجعل مذهب شيخه الكرخي في المسألة الثانية ترجيح خبر الإباحة قياساً على مذهبه في المسألة الأولى ترجيح خبر الحظر بعلة ترجيح الحكم الأقل تغييراً .

وأرى أن قياس الجصاص غير صحيح للفارق بين الأصلين ، أصل الإباحة العقلية وأصل الحظر العقلي ، فالأول (الإباحة العقلية) يجوز تغييره ونسخه لاحتماله وجوه الأحكام كلها، فيجوز التبديل والنسخ فيه ، أما الثاني فلا يحكم بالحظر العقلي وجعله أصلاً عقلياً حتى يقطع به، وعليه فلا يجوز تغييره ولا نسخه بحال ، وسأبين لاحقاً أن مذهب الكرخي والجصاص عدم جواز التغيير في الأحكام العقلية القطعية الواجبة أو المحظورة .

فكيف يقول الجصاص بترجيح خبر الإباحة على وجه النسخ لخبر الحظر الذي جاء موافقاً لحكم الحظر العقلي القطعي الذي لا يجوز ورود الشرع بخلافه .

وبهذا فإن هذه النسبة غير صحيحة على مذهب الكرخي وعلى مذهب الجصاص نفسه ، وهو خطأ ما كان لمثل الجصاص أن يقع فيه .

رابعاً : إن مذهب العراقيين أن على كل من النافي والمثبت الدليل على نفيه أو إثباته ، سواء في السمعيات أو العقليات وهذا ما نص عليه الجصاص ونسبه إلى شيخه الكرخي[٣] .

وسبب قولهم هذا أن ما من فعل إلا وله حكم إما شرعي وإما عقلي ، وعليه فلا يصح عندهم قول القائل : إن النافي ليس عليه دليل وإن وافقهم في حكم الإباحة مثلاً ، لأن القائل بهذا يذهب إلى الإباحة لانتفاء دليل الحظر ، فلا يستدل بدليل غير انتفاء الحظر ، بينما يذهب

---

[١] أبو الحسين البصري ، المعتمد ١٨٥/٢
[٢] الجصاص ، الفصول ٢٩٩/٢
[٣] المصدر نفسه ٣٨٥/٣

العراقيون إلى الإباحة لبقائه على أصل الإباحة العقلية الثابتة قبل الشرع ، فهي الدليل على الحكم ثم لم يرد في الشرع خلافه ، فبقي على حكمه وأصله ، ولذا لم يجز لأحد ادعاء حكم بإثبات أو نفي بغير دليل أو التمسك بأصل .

فهذا واضح الدلالة على أن مذهبهم في هذه المسألة قائم في أحد جوانبه على مذهبهم في إثبات الأحكام العقلية قبل ورود الشرع ، وهذا عين مذهب المعتزلة أيضاً[١] .

خامساً : تبين لنا أن العراقيين يجعلون أحكام العقل كأحكام الشرع ، وأن العقل حجة موجبة كحجج الشرع ، لكنهم لا يقولون بنسخ حكم الإباحة العقلية للأفعال المحتملة للحظر أو الوجوب ، والإباحة من النوع الثالث الذي سبق بيانه من أحكام العقل عندهم ، فلا يقولون بنسخه إن جاء الشرع بخلاف ما حكم به العقل من الإباحة لأنه حكم قام على غلبة الظن فيجوز أن يأتي الشرع بخلافه لما علم الله تعالى من مصلحة كانت غائبة عن العقل ، فلا يسمون تغييره نسخاً بل تركاً[٢] ، بخلاف حكم الشرع فإن تغييره يسمى نسخاً ضمن شروط مخصوصة ، لأن النسخ مصطلح شرعي ولا يرد إلا على نص سمعي .

وهذا ما ذهب إليه المعتزلة من أن النسخ لا يكون إلا في حكم شرعي أما تغيير الحكم العقلي فلا يسمونه نسخاً[٣] .

وقد كانت الأنواع الثلاثة للأحكام العقلية المعيار في تحديد مجال النسخ في الأحكام الشرعية عند العراقيين ، فالنوعان الأولان لا يجوز ورود الشرع بخلافهما مطلقاً لقطعية الحسن والقبح فيهما ، ولذات العلة لم يجز نسخهما بعد ثبوتهما شرعاً .

أما النوع الثالث من الأحكام العقلية (الإباحة) فيجوز ورود الشرع فيه بإيجاب أو حظر أو إباحة لما في علم الله تعالى من المصلحة للعباد ، بخلاف العقل الذي أجاز الوجوه كلها فحكم بالإباحة حتى يرد الشرع ، فهذا النوع المحتمل للمصالح المتغيرة جاز فيه النسخ لهذه العلة بعد ورود الشرع بحكم فيه .

وعليه فإن حَكَم العقل بالإباحة على فعل محتمل للحظر والوجوب والإباحة ، ثم جاء الشرع بحكم فيه ، كان هذا تركاً لحكم العقل إلى حكم الشرع ، ثم يجوز نسخ حكم الشرع هذا بحكم شرعي آخر بما تعلق فيه من مصالح تتبدل وتتغير ، وهذا بخلاف النوعين الأولين اللذين ثبت فيهما الحسن والقبح قطعاً فلا يأتي الشرع بخلافهما ولا ينسخهما بعد ذلك .

---

[١] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣٢٣/٢

[٢] وقد سماه الجصاص تركاً لا نسخا في عدة مواضع ، انظر مثلاً الفصول ١٦٣/١ -١٦٦

[٣] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣٦٧/١

وهذا ما نص عليه الجصاص حيث يقول في باب ما يجوز نسخه وما لا يجوز " الأصل في هذا الباب أن أفعال المكلفين إذا وقعت عن قصد فاعلها فهي على ثلاثة أنحاء في العقل منها واجب لا يجوز عليه التغيير والتبديل ... ومنها ممتنع محظور انقلابه عن حال ... فهذان البابان يجريان في حكم العقل على شاكلة واحدة لا يجوز عليهما التغيير والتبديل ولا يصح مجيء العبادة فيهما بخلاف ما في العقول من حكمها ، ومن أجل ذلك لم يصح نسخهما وذلك لأن العقل حجة لله تعالى فما حسنه من شيء فهو حسن وما قبحه فهو قبيح والسمع حجة لله تعالى أيضاً ، وغير جائز أن تتضاد حجج الله تعالى ، ولا يجوز أن تتنافيا فثبت أن السمع لا يرد برفع ما في العقل وجوبه ولا إيجاب ما في العقل حظره ، فلذلك قلنا إن هذين الوجهين لا يجوز ورود النسخ فيهما .

وأما الوجه الثالث فهو ما يجوز العقل إيجابه تارة وحظره أخرى وإباحته ... فهذا الضرب مما يجوز ورود النسخ فيه على الوجه الذي كان يجوز العقل مجيء الشرع به ، وإنما صار النسخ يتطرق على هذا الوجه لأن حكمه مردود إلى ما في علم الله تعالى من المصلحة ، فإذا علم المصلحة في إيجابه أوجبه ، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره ... فلذلك ليس يمتنع أن يتعبدنا الله تعالى بفعل هذه الأشياء على وجه الإيجاب ثم ينسخه بحظرها أو إباحتها"[١]، وهذا عين مذهب المعتزلة[٢] .

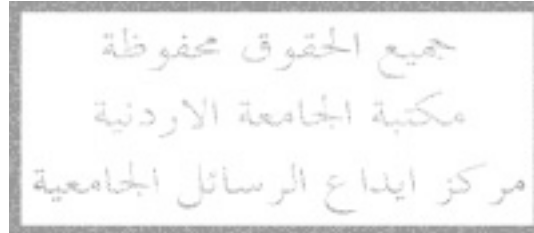
سادساً : لا يجوز تبديل الأحكام العقلية التي ثبتت قطعاً من جهة العقل مطلقاً ولا تغييرها بحال ولا نسخها بعد ورود الشرع عند العراقيين كما بينت ذلك ، وبناء على ذلك فهي مقدمة على النصوص ظنية الثبوت أي خبر الآحاد ، ويُرد خبر الآحاد بها إن خالفها من كل وجه .

ووجه ردها عندهم مخالفتها الدليل العقلي المحض لأنه دليل قطعي لا يرد بالظني بل الظني يرد به وإن كان سمعياً.

وفي هذا يقول الجصاص " ومما يُرد به أخبار الآحاد من العلل أن ينافي موجبات أحكام العقول ، لأن العقول حجة الله تعالى ، وغير جائز إنقاص ما دلت عليه وأوجبته ، وكل خبر يضاده حجة للعقل فهو فاسد غير مقبول ، وحجة العقل ثابتة صحيحة ، إلا أن يكون الخبر محتملاً لوجه لا يخالف به أحكام العقول فيكون محمولاً على ذلك الوجه "[٣] ، وهذا ما ذهب إليه المعتزلة في رد خبر الآحاد إن خالف حكم العقل من كل وجه[٤] .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٠٣/٢
[٢] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣٧٠/١
[٣] الجصاص ، الفصول ١٢١/٣
[٤] أبو الحسين البصري ، المعتمد ١٢٨/٢

ومما ينبغي الإشارة إليه أن رد خبر الآحاد على هذا الوجه عند الجصاص يختلف عن رده خبر الآحاد لمخالفته ما يوجب العلم من ظاهر القرآن والسنة الثابتة ، فهما نوعان من أنواع العلل التي ترد بها أخبار الآحاد لا نوع واحد[١] .

[١] الجصاص ، الفصول ١٢١/٣

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في حكم الأفعال قبل ورود الشرع

تبين لنا أن السمرقنديين يقولون بمسالة التحسين والتقبيح العقليين ، لكنهم لم يقولوا بوجوب تعليل أفعال الله تعالى ، إذ إن اتصاف الله تعالى بالحكمة في أفعاله وأحكامه ليس على جهة الوجوب ، بل على جهة التفضل والإحسان بعباده ، فكان الله تعالى هو الموجب والحاكم لا سواه ، فإن أدرك العقل شيئاً من الحكمة في حسن فعل أو قبحه فلا يحكم بوجوب أو حظر لأن العقل ليس بموجب .

وقد ترتب على ذلك ما يلي من مسائل أصولية خالفوا في بعضها العراقيين لمخالفتهم في الأصل الكلامي :

أولاً : إذا كان الله تعالى هو الموجب والحاكم لا سواه ، فلا يثبت شيء من الأحكام قبل ورود الشرع وإن أدركها العقل وعلمها على جهة القطع أو الظن لأنه ليس بموجب ولا حاكم ، حتى يرد فيها شرع ويثبت ما أدركه العقل منها ، فالسمرقنديون يوافقون العراقيين في إمكانية إدراك العقل للحسن أو القبح على جهة القطع أو الظن وأن أحكام الشرع تأتي موافقة لما أدركه العقل ، لكنهم لا يرتبون على هذا الإدراك أحكاماً حتى وإن كان هذا الإدراك على وجه القطع .

وهذا ما نص عليه السمرقندي واللامشي من مذهب شيوخ سمرقند في عدم إثبات شيء من الأحكام إلا بالشرع[١] .

لكن السمرقنديين استثنوا حكماً واحداً من الأحكام العقلية أثبتوه حكماً قبل ورود الشرع ، وهو حرمة الكفر ووجوب الإيمان والتوحيد ، فيجب على الكافر الإيمان ويحرم عليه الكفر ، وذلك متصور في حالتين ، الأولى في زمان الفترة ، والثانية بعد مجيء الشرع لمن لم تبلغه الدعوة بأن يكون على جبل شاهق منقطعاً ، وفي هذا يقول السمرقندي " واختلفوا قبل بلوغ الدعوة بأن كان على شاهق الجبل أو في زمان الفترة ، قال عامة مشايخنا من أهل العراق وما وراء النهر ورئيسهم الشيخ الإمام الأجل أبو منصور الماتريدي رحمه الله : إنهم مخاطبون بالإيمان حتى لو امتنعوا عن ذلك وماتوا عليه فهم من أهل النار ، وإذا أقدموا عليه وماتوا عليه فهم من أهل الجنة ... وقال عامة أصحاب الحديث من الأشعرية وغيرهم ومن تابعهم بأنه لا يجب عليهم الإيمان ولا يحرم عليهم الكفر حتى لو ماتوا على الكفر أو على الإيمان فهم في

---

[١] السمرقندي ، الميزان ١٩٣ ، اللامشي ، أصول الفقه ١٠٥

مشيئة الله إن شاء عذبهم وإن شاء أدخلهم الجنة ... وهو اختيار بعض مشايخ بخارى وغيرهم"[١] .

وأرى أن السمرقنديين هنا قد ناقضوا أصولهم ، فمادام العقل غير موجب فلا يجوز إثبات شيء من الأحكام مطلقاً ولا يجوز التمييز بين الأحكام حتى أعظمها ، فإن أثبتوا حكماً عقلياً قطعياً فلا فرق بينه وبين القطعيات الأخرى ، ولهذا رفض بعض علماء ما وراء النهر – البخاريين – هذا المذهب كما ذكر علاء الدين السمرقندي .

ويمكن الإجابة عن ذلك بأن هذا الحكم لم يثبت عقلاً بل ثبت شرعاً منذ عهد آدم عليه السلام لأنه حكم لا يتصور تغييره أو عدم إظهاره إذ إنه من ثوابت الرسالات ، فلم تكن الفترة التي وجدت بين الرسل أو انقطاع الإنسان عن بلوغ الدعوة مانعة من ثبوت هذا الحكم ثبوتاً شرعياً ، ولم يقبل الجهل فيه عذراً ، لأن الحكم مرتبط بسببه الذي جعله الله سبباً له في ابتداء شرعه ، لكن هذا التوجيه قد يُعترض عليه بأنهم لم يثبتوا باقي الأحكام العقلية القطعية التي لا يتصور تغييرها كحرمة القتل العمد بغير حق إذ لم تخل منه شريعة ، فلم لم يثبت هذا الحكم بسببه الذي جعله الله تعالى سبباً له في ابتداء شرعه في عهد آدم عليه السلام .

وعليه فإنني أرى أن إثبات السمرقنديين حرمة الكفر ووجوب الإيمان والتوحيد إنما ثبت عندهم من جهة العقل ، وهذا يتناقض مع أصولهم .

ثانياً : ذهب السمرقنديون إلى تقسيم الأفعال من جهة إدراك حسنها وقبحها إلى نوعين قطعية وظنية وهو ذات التقسيم عند العراقيين لأن الطرفين متفقان على القول بمسألة التحسين والتقبيح العقليين ، فالقطعية منها لا يثبت لها أحكام عند السمرقنديين كما سبق بيانه ، وأما الظنية منها فقد ذهب العراقيون إلى القول فيها بالإباحة وهو حكم عقلي عندهم يستصحب إلى ما بعد ورود الشرع .

أما السمرقنديون فلم يجعلوا فيها حكماً أصلاً لأصلهم السابق بيانه ، فقالوا فيه بالتوقف حتى يرد فيه الشرع ، ويبين السمرقندي مذهبهم فيقول " قال عامة أصحابنا ... إنه لا حكم لها قبل ورود الشرع ويجب التوقف فيها لا نحكم بحظر ولا إباحة ... أما عندنا فلا بد أن يكون لهذه الأفعال حكم ما عند الله تعالى يمكن أن يكون هو الوجوب بالإيجاب الأزلي لتعلق العاقبة الحميدة به ، ويمكن أن يكون هو الحرمة بالتحريم الأزلي لتعلق العاقبة الوخيمة به ، ويمكن أن ليس لفعل عاقبة حميدة ولا عاقبة ذميمة فيكون مباحاً لعدم رجحان أحد الجانبين على الآخر ، إلا أنه

---

[١] السمرقندي ، الميزان ١٩١ ، وانظر اللامشي ، أصول الفقه ١٠٣

لا يمكن الوقوف على ذلك بالعقل لخفائه ودقته فيتوقف في الجواب إلى ورود الشرع لا لخلوه عن الحكمة لكن لا يثبت في حقنا لعدم دليل الوقوف "[١] .

وعليه فلم يكن من قواعد السمرقنديين (الأصل في الأشياء الإباحة) من جهة العقل لأنه لا حكم له ، وإنما هي قاعدة من جهة الشرع بعد وروده حيث جعلها الشارع قاعدة شرعية ، فما أباح الشارع جنسه فهي إباحة شرعية في أفراد هذا الجنس ، وما سكت الشارع عن حكمه فهو مباح شرعاً أيضاً ، إذ إن سكوت الشرع يعد بياناً منه لأنه إقرار ، وليس هذا الإقرار طلباً للفعل أو الكف وإنما تخيير ، فيكون حكمه الإباحة الشرعية .

وبالتالي فإن السمرقنديين لا يقولون باستصحاب البراءة الأصلية العقلية ، وهذا ما نص عليه السمرقندي بقوله " الذي لا يجوز العمل باستصحاب الحال فيه فأنواع ، منها استصحاب الحكم الشرعي المبني على العقل عند المعتزلة[٢] فإن عندهم للعقل حكماً في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي إما مقرراً لحكم العقل أو مغيراً ، فيقولون نحن نستصحب الحكم العقلي إلى أن يرد الدليل السمعي ، وهذا فاسد عندنا ، فإنه لا حكم للعقل في الشرعيات عندنا ، وعند أصحاب الحديث[٣] لا حكم للعقل أصلاً في الوجوب والتحريم لا في العقليات ولا في الشرعيات"[٤] .

ثالثاً : ذهب السمرقنديون في مسألة الخبرين إذا وردا وتساويا من كل وجه وكان أحدهما دالاً على إباحة فعل والآخر على حظره إلى ترجيح خبر الحظر على خبر الإباحة موافقين بذلك أكثر العراقيين كالكرخي والجصاص وأكثر المعتزلة ، لكن لا على أساس تلك المنهجية في إثبات حكم الإباحة الأصلية من جهة العقل وجعلها أساساً لترجيح خبر الحظر بكونه أقل تغييراً وتبديلاً في حكم الفعل وإنما سبب ترجيح السمرقنديين للحظر الأخذ بطريق الاحتياط والعمل بالأحوط .

فالسمرقنديون يوافقون العراقيين في النتيجة العملية لكنهم يخالفونهم في التأصيل لها ، وفي هذا يقول علاء الدين السمرقندي " إن كان أحدهما محرماً والآخر مبيحاً فالمحرم أولى بطريق الاحتياط ، لأن الحرام واجب الترك والمباح جائز الإتيان فكان العمل بالمحرم أولى ، وكذلك جواب المعتزلة إلا أن طريقهم مختلف فإنهم يقولون إن الإباحة أصل والحظر عارض

---

[١] السمرقندي ، الميزان ١٩٩ ، وانظر اللامشي ، أصول الفقه ١٠٥
[٢] ومذهب المعتزلة هذا هو ذاته مذهب العراقيين للاتفاق في الأصل الكلامي
[٣] ويقصد بهم الأشاعرة
[٤] السمرقندي ، الميزان ٦٦٢

فكان العمل بالحاظر أولى تقليلاً للنسخ ، ولكن عندنا هنا التعليل فاسد لأن عندنا ليس الأصل هو الحظر ولا الإباحة فإن العقل لا حظ له في الأحكام الشرعية على ما مر "[٥] .

رابعاً : إن من مذهب السمرقنديين أن على كل من النافي والمثبت الدليل على نفيه وإثباته سواء في السمعيات أو العقليات ، موافقين بذلك مذهب العراقيين .

ومنهجهم في الاستدلال قريب من منهج العراقيين ، فالعراقيون ذهبوا إلى ذلك بناء على منهجهم أن ما من فعل إلا وله حكم شرعي أو عقلي كما سبق بيانه من مذهبهم ، وهو ذات الاستدلال عند السمرقنديين لكن على أساس آخر وهو أن ما من فعل إلا وله حكم شرعي بعد ورود الشرع ، فقول القائل : إن النافي ليس عليه دليل ، وإن وافقهم في حكم الإباحة مثلاً لا يصح عندهم هذا الاستدلال على الإباحة بنفي الدليل لأن الشرع لم يترك أفعالنا سدى من غير أحكام ، فسكوته عن بعضها مثلاً – إن ثبت سكوته – دليل شرعي على إباحتها ، لأن السكوت عند الحاجة إلى البيان بيان ، فهو إقرار على إباحتها ، ويكون حكمها حينئذ الإباحة الشرعية لا العقلية ، ولذا لا يكون هناك فعل إلا وله حكم شرعي ، فلا بد من الدليل عليه وإن مجرد دعوى انتفاء الدليل لا يصح[٦] .

فنلاحظ أن العراقيين والسمرقنديين متفقون في هذه المسألة وبذات الاستدلال في طلب الدليل وعدم الاكتفاء بانتفاء الدليل إلا أنهم مختلفون في ماهية الدليل للحكم ، فالعراقيون يجعلون سكوت الشرع إبقاء على حكم العقل فيكون الحكم عقلياً ، بينما السمرقنديون يجعلون سكوت الشرع إقراراً وبياناً فيكون الحكم شرعياً .

خامساً : بناء على التقسيم السابق لأفعال المكلفين من جهة إدراك العقل لحسنها وقبحها إلى نوعين قطعية وظنية ، فقد ذهب السمرقنديون في النوع الأول إلى أن أحكام العقل القطعية لا يتصور ورود الشرع بخلافها ولا يحتمل نسخها بعد ثبوتها شرعاً ، لأن الحسن والقبح ثابت فيها على جهة القطع ، وأحكام الله تعالى لا تخلو عن الحكمة تفضلاً وإحساناً .

أما النوع الثاني ، فقد ذهب السمرقنديون إلى التوقف في حكمه العقلي فلم يحكموا بوجوب أو حرمة أو إباحة لاحتمال ورود الشرع على أي منها ، إذ إن تعلق الحسن والقبح فيها خفي على العقل ومحتمل لأوجه متعددة ، ولذا جاز ورود النسخ في هذا النوع بعد ثبوت أحد تلك الأحكام شرعاً .

---

[٥] المصدر نفسه ٧٣١

[٦] السمرقندي ، الميزان ٦٦٣

وعليه فإن السمرقنديين والعراقيين متفقون في محل النسخ في الأحكام الشرعية لاتفاقهم في مسألة التحسين والتقبيح العقليين .

يقول علاء الدين السمرقندي " والحكم الذي يعرف ثبوته بالعقل لا يحتمل التغير بحال لأن العقل حجة من حجج الله تعالى كالسمع ، والتناقض منفي عن دلائل الشرع لكونه من أمارة الجهل والسفه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً "(١) .

ويقول أيضاً " محل النسخ هو الحكم الشرعي المطلق عن الوقت وعن الأبد صريحاً ودلالة ، وإنما قيدوا بالحكم الشرعي لأن الأحكام العقلية وهي وجوب الإيمان وحرمة الكفر وكل ما يعرف بمجرد العقل من غير دليل سمعي فإنه لا يحتمل الارتفاع والعدم بحال لقيام دليله وهو العقل على كل حال ، فلا يحتمل النسخ ... وهذا عندنا "(٢) .

سادساً : ذكرت أن الأحكام العقلية القطعية لا يأتي الشرع بخلافها عند السمرقنديين ، ومن ثم لا يحتمل نسخها بعد ثبوتها شرعاً ، وذلك أن أحكام الله لا تخلو من الحكمة بناءً على مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، فلا تتناقض أحكام الله تعالى مع حجج العقل ، وقد كان هذا الأمر علة صحيحة عند السمرقنديين لرد خبر الآحاد عند تعارضه التام مع الحكم العقلي ، وليس ذلك ترجيح حكم العقل على حكم الشرع عندهم ، وإنما كان حكم العقل علة لرد خبر الآحاد إذ إن قبوله ابتداء كان على جهة غلبة الظن وحسنه بالرواة ، فإذا ترجح خطأ الرواة لمخالفتهم الحجج العقلية كان ذلك علة لرد خبرهم وعدم صحة نسبته إلى الشرع .

ويقول السمرقندي في شروط قبول خبر الآحاد " أن يكون موافقاً للدليل العقلي حتى إذا كان مخالفاً لا يقبل ... لأن العقل حجة من حجج الله تعالى وإنه حكيم عالم فلا يجب أن تتناقض حججه ، والدليل السمعي يحتمل المجاز والإضمار والكناية ونحوها فيجب تخريج الأخبار على موافقة العقل "(٣) .

وفي ذلك يقول اللامشي أيضاً " ثم لقبول خبر الواحد شرائط أحدها أن يكون موافقاً للدليل العقلي ، لأن العقل حجة من حجج الله تعالى وهو حكيم لا تتناقض حججه "(٤) .

ومما ينبغي الإشارة إليه أن رد خبر الآحاد لمخالفته الدليل العقلي القطعي عند السمرقنديين يختلف عن ردهم إياه لمخالفته الأصول القطعية من القرآن والسنة المتواترة(٥) كما هو الحال عند العراقيين .

---

(١) السمرقندي، الميزان ٢٠٤
(٢) المصدر نفسه ٧٠٧ ، وانظر اللامشي ، أصول الفقه ١٧١
(٣) السمرقندي ، الميزان ٤٣٣
(٤) اللامشي ، أصول الفقه ١٤٨

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في حكم الأفعال قبل ورود الشرع

بدأ استقرار المذهب في هذه المسألة وما تعلق بها من مسائل على ما كتبه الدبوسي حيث مال فيها إلى مذهب السمرقنديين في الأغلب ، فحول المذهب عن العراقيين الذين جعلوا المسألة مبنية على أصول المعتزلة ، وجعلها على أصول الماتريدية التي أخذ بها السمرقنديون ، ثم جاء البزدوي فأقره على مذهبه وكذلك فعل السرخسي ، لكنه خالف الدبوسي والبزدوي في بعض هذه المسائل .

واستقر الأمر على قولهم جميعاً فيما اتفقوا ، أما ما اختلف فيه السرخسي مع الدبوسي والبزدوي فقد أخذ أكثر أصحابهم بمذهب الدبوسي والبزدوي .

وفيما يلي التفصيل :

أولاً : صرح الدبوسي في أكثر من موضع أن العقل يدرك الحسن والقبح فكان مذهبه واضحاً في إثبات التحسين والتقبيح العقليين ، وبالتالي فإن مذهبه في الحسن أنه من مدلولات الأمر لا من موجباته ، وقد سبق بيان ذلك .

ولم يكتف الدبوسي بذلك بل وضع فصولاً في آخر كتابه التقويم يقسم فيها أفعال المكلفين من جهة العقل إلى واجبات ومحرمات ومباحات ، فأخذ بأصل تقسيم العراقيين ولكنه أضاف إليها اعتبارات أخرى في التقسيم من حيث كيفية ثبوتها ومن حيث موضوعها[١] ، فهو نمط مختلف عن تقسيم العراقيين ، وإن قاربهم فيه كما هو عهده في غيره من التقسيمات الأصولية التي أوجدها وابتدعها وأخذ أكثرها من بعده من أصوليي الحنفية في كل مباحث الأصول حتى استقر المذهب عليها ، لكن هذه التقسيمات التي أوردها هنا لم يأخذ بها من بعده .

وعليه فإن الدبوسي يذهب إلى أن العقل يدرك الحسن والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع ولكنه يصرح بشكل قاطع أن مذهبه عدم ثبوت الأحكام إلا بالشرع ، فكان بذلك موافقاً لمذهب السمرقنديين وأصول الماتريدية في إثبات التحسين والتقبيح العقليين وتعليل أفعال الله تعالى وأحكامه من غير وجوب .

---

(٥) السمرقندي ، الميزان ٤٣٣

(١) الدبوسي ، التقويم ٤٤٨-٤٦٤

وهذا ما صرح به في باب القول بالحجج العقلية[١] حيث ذكر المذاهب الثلاث في هـذه الأصول الكلامية (الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة) من غير تسمية أصحابها – كعادته – ورجح مذهب الماتريدية في إدراك الحسن والقبح في الأفعال بدلالات العقول المجردة لكـن لا يجـب الاستدلال بها قبل الشرع ، ورد على الأشاعرة والمعتزلة قولهم وأدلتهم .

وقد وضع الدبوسي لهذه المسألة تأصيلاً جديداً ومنهجية أصولية تبنى المسائل الأصولية ذات العلاقة عليها ، وتقوم هذه المنهجية على تكييف العلاقة بين الحكم وأصل تـشريع الحكـم وعلى التفريق بين أصل الوجوب وبين وجوب الأداء ، وأن أصل الوجوب ثابت بالسبب القـائم على دليله سوى الخطاب ، بينما يثبت وجوب الأداء بالخطاب ، فالدبوسي أول من قـال بهـذه المنهجية ، وقد لاقت قبولاً عند أصوليي الحنفية من بعده .

وسبق أن أشرت إلى هذه المنهجية في مواضع سابقة ، وستكرر هنا في مواضع أخرى لابتناء بعض المسائل اللاحقة عليها .

وقد بنى الدبوسي على هذه المنهجية عدة مسائل ، فقد وضـع مبحثـاً سـماه أسـباب الشرائع[٢] ، بيّن فيه أن لكل حكم سبباً يضاف إليه قبل الخطاب ، فيصح وصف الفعل بالوجوب مثلاً ، وإن لم يكن واجباً أداؤه على شخص بعينه ، فالأول وهو أصل الوجوب ثابـت بالـسبب وهو سبب شرعي أي بجعل الله تعالى إياه سبباً ، أما وجوب الأداء فيجـب بخطـاب التكليـف (الأمر) على من تحققت فيه أهلية الأداء .

وذكر بعد ذلك مسائل تبنى على هذه المنهجية فقال بوجوب الإيمان على من لم تبلغـه الدعوة إذا بلغ حداً لا يعذر فيه بالجهل بأن أمكنه الله تعالى من التدبر والتأمل في الآيات الحادثة الدالة على وجود الله تعالى ، أي أدرك العقل سبب وجوب الإيمان ، ويعود تقدير مدة العذر إلى الله تعالى حسب العقل والتمكن من التفكر ، فإن لم يؤمن بعدها فهو من أهل النار وفي المقابـل قال بحرمة الكفر في حقه إذا اعتقده لأنه أمر يقوم على الاستدلال الباطل المناقض للاسـتدلال الصحيح لدلائل العقول ، فكان سبباً لحرمة الكفر عنده .

أما إذا لم يصف إيماناً ولا كفراً بأن كان في غفلة عن دلائل العقل ، والهوى فيه غالب ، فلا يحكم عليه بوجوب الإيمان وحرمة الكفر ، وهو معذور لعدم قيام سبب الحكم فيه وهو إدراك آيات الحدوث الدالة على وجود الله تعالى أو اعتقاد باستدلال باطل على الكفر منـاقض لـدلائل العقول .

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٤٤٢

[٢] المصدر نفسه ٦١، ٤١٧

وكذلك الحال في الصبي العاقل غير البالغ ، فلا يجب عليه الإيمان لقيام دليـل سـقوط وجوب الأداء ، ولكن إذا آمن واعتقد الإيمان الصحيح صح إيمانه ، وإذا ارتد بعد وصفه الإيمان واعتقاده ، يحكم بردته وكفره ، وكذا إذا اعتقد الكفر ابتداءً ، فكان إثبات تلـك الأحكـام لقيـام أسبابها في حق هذا الصبي العاقل ، أما إذا لم يصف إيماناً ولا كفراً فلا يثبت عليه شـيء مـن الأحكام لسقوط وجوب الأداء عنه بالخطاب[١] .

وعليه فإن الدبوسي لا يثبت الأحكام بدلائل العقول المجردة ، لكنه أثبت بعضها لا بتلك الدلائل بل بأسباب شرعية جعلها الله تعالى أسباباً لتلك الأحكام ، وإن لم يثبت وجوب الأداء في حقهم بالخطاب .

ولما جاء البزدوي لم يصرح بإثبات الحسن والقبح في الأفعال ، كما فعل الدبوسي ، بل صرح بأنها من قضايا الشرع لا العقل ، وأن الحسن والقبح يثبتان بالأمر والنهي ولا يتـصف المأمور بالحسن إلا بالأمر ، فظن بعض الأصوليين أنه على مذهب الأشاعرة[٢] ، لكن الصحيح أنه على مذهب الماتريدية في إثبات الحسن والقبح للأفعال – وإن صرح بما يدل على خلافه – لكن لا حكم لها إلا بالشرع ، ذلك أنه وافق الدبوسي في كل ما ذهب إليه فأخذ بمنهجية التفريق بين أصل الوجوب وبين وجوب الأداء وقال بأسباب الشرائع وأن الأحكام تثبت بها قبل الخطاب، لكنها أسباب شرعية أي بجعل الله تعالى إياها أسباباً ، ثم قال بوجوب الإيمان وحرمة الكفر على من لم تبلغه الدعوة بالصورة التي ذكرها الدبوسي ، وصحح إيمان الصبي العاقل لقيـام سـببه وحكم بردته إن اعتقد الكفر بعد اعتقاد الإيمان ، وحكم بكفره إن اعتقد الكفر ابتداءً ، فأثبت تلك الأحكام لوجود أسبابها كما ذهب الدبوسي في ذلك تماماً[٣] .

كل ذلك يدل بشكل صريح وقاطع أنه على مذهب الماتريدية فـي التحـسين والتقبـيح العقليين وتعليل أفعل الله تعالى تفضلاً وإحساناً وما بني عليها من مسائل أصولية ، لأنه لا يمكن بناء تلك المسائل الأصولية التي صرح بها على مذهب الأشاعرة .

أما السرخسي فكان مذهبه محتملاً ، ويغلب على ظني أنه أقرب إلى مذهب الأشاعرة ، فبعد أن صرح بأن الحسن لا يثبت إلا بالأمر ذهب إلى التفريق بين أصل الوجوب وبين وجوب الأداء مما جعل مذهبه محتملاً لمذهب الماتريدية ، لكنه يقـول مفارقـاً الدبوسـي والبـزدوي "والخطاب يستقيم أن يكون سبباً للمشروعات إلا أن الله تعالى جعل أسباباً أخرى سوى الخطاب

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٤٢٦ ، ٤٤٢ ، ٤٤٧

[٢] راجع تفصيل ذلك ص ١٦٣

[٣] البخاري ، الكشف ٦١٩/١-٦٢٩ ، ٣٧٩/٢-٣٩١

سبب الوجوب تيسيراً للأمر على العباد حتى يتوصل إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة "[١] .

فقوله " والخطاب يستقيم أن يكون سبباً للمشروعات " دلالة واضحة على ميله إلى مذهب الأشاعرة ، ثم أنكر الأحكام التي أثبتها الدبوسي والبزدوي فيمن لم تبلغه الدعوة وفي الصبي العاقل ، فلم يوجب عليهما إيماناً ولم يحرم عليهما كفراً في كل الأحوال ، لكنه قال بصحة إيمان الصبي العاقل لتقرر سببه الموجب في حقه لا باعتبار وجوب الأداء[٢] .

وبناء على هذه الآراء نسب السرخسي إلى مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح العقليين ، وفي المقابل نسب البزدوي إلى مذهب الماتريدية وهي نسبة صحيحة إليهما ، وقد استقر المذهب على ما ذكره البزدوي فيما أوردته من متعلقات هذه المسألة[٣] .

ومما ينبغي الإشارة إليه أن متأخري السمرقنديين (من بعد الدبوسي) رفضوا منهجية التفريق بين أصل الوجوب وبين وجوب الأداء لعدم الحاجة إليها في تنظيم المسائل الأصولية ذات العلاقة ، يقول السمرقندي بعد أن ذكر هذه المنهجية ونسبها إلى الدبوسي " ولكن مشايخنا رحمهم الله قالوا : إن أهلية الوجوب في الحقيقة هي أهلية الأداء ، فكل من تثبت له أهلية الأداء تثبت له أهلية الوجوب وإلا فلا ، وهذا لأن الوجوب ليس إلا وجوب الفعل ، فإنه لا يعقل وجوب الصوم والصلاة بإيجاب الله تعالى سوى وجوب الفعل ، فمن لم يكن من أهل الفعل الواجب ، وهو القادر على فهم الخطاب وعلى تحصيل الفعل ، لم يكن من أهل الوجوب ضرورة ، إلا أن المعتبر عندنا هو القدرة من حيث الأسباب ، وهو سلامة العقل والبدن عن الآفات والموانع لا حقيقة القدرة ، فإنها مع الفعل والتكليف سابق على الفعل على ما عرف في باب الأوامر[٤] ... فإنه لا حاجة إليه (التفريق) ، وتغيير الحقيقة من غير حاجة خارج عن العقل والشرع "[٥] .

---

[١] السرخسي ، أصول السرخسي ١٠٠/١

[٢] المصدر نفسه ١٠٠/١ ، ٣٣٩/٢

[٣] الأخسيكثي ، المنتخب ٧٥/٢ ، النسفي ، الكشف ٩١/١ ، ٤٥٤/٢ ، ابن ملك ، شرح المنار ١٩٣ ، ٩٣٠ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ٥٣/١ ، ٧٦/٣ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٧٤ ، ٣٠٦ ، وقد أوردت بعض المتون رأي كل من البزدوي والسرخسي من غير ترجيح انظر : الخبازي ، المغني ٨٠ ، ٣٦٤

[٤] هذه المسألة من المسائل الكلامية الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية من جهة وبين المعتزلة من جهة أخرى ، فقد ذهب الأشاعرة والماتريدية إلى أن الاستطاعة مع الفعل مقارنة ، بينما ذهب المعتزلة إلى أنها سابقة على الفعل ، وهي مسألة مبنية على الخلاف الكلامي في مسألة خلق أفعال العباد ، أنظر : الباقلاني ، التمهيد ٢٨٦ ، التفتازاني ، شرح العقائد النسفية ، ٦٠ ، عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ٣٩٠ .

وقد كان لهذه المسألة الكلامية أثر ضئيل في المسائل الأصولية كما هو الحال عند علاء الدين السمرقندي ، انظر : الميزان ١٤١ ، ١٧٠ ، ١٨٧ ، وأغلب ما ذكر عن هذه المسألة إنما كان من متعلقات علم الكلام ، ولذلك فهي مسألة كلامية مقحمة في المسائل الأصولية ، أما الجصاص فلم أجد في آرائه الأصولية ما يدل على ميله إلى مذهب المعتزلة في هذه المسألة الكلامية ، ولعل الأمر عائد لضعف ارتباطها بالمسائل الأصولية، ولذلك لم أجعل متعلقاتها من المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين .

[٥] السمرقندي ، الميزان ٧٤٤

إلا أن المذهب قد استقر على هذه المنهجية في التفريق وبناء المسائل ولم يأخذوا بـرأي متأخري السمرقنديين[١] .

ثانياً : وفي مسألة حكم الإباحة العقلية وما تبعها من مسائل ، فقد ذكرت فيما سبق أن الدبوسي قسم الأفعال من جهة العقل إلى واجبات ومحرمات ومباحات موافقاً بذلك أصل تقسيم العراقيين ، ولكنه يذهب إلى أنها لا تثبت إلا بالشرع ، وقد بنى ذلك على منهجية التفريق بين أصل الوجوب وبين وجوب الأداء .

فمذهبه يقوم على إثبات الأحكام قبل الشرع لكن أداءها لا يجب إلا بالشرع ، فأصل الفعل الواجب واجب ، وأصل الفعل المحرم محرم وأصل الفعل المباح مباح بناءً على ثبوتها بأسبابها قبل الشرع لكن أداءها لا يثبت إلا بالشرع ، وهذا ما يوضحه في باب (القول في موجبات العقول الواجبة ديناً) حيث يقول في بدايته " نعني بالوجوب الوجوب في الذمم حقاً لله تعالى بوقوعه علينا لا وجوب الأداء والتسليم إلى الله تعالى ، فقد ذكرنا أن الأداء لا يجب قبل الشرع "[٢] .

وعليه فإن ما يذكره الدبوسي من فصول في تقسيمات أحكام الأفعال من جهة العقل إنما يقصد بها الأحكام الثابتة بأسبابها ، أما حكم أدائها فلا يثبت إلا بالشرع .

وعلى هذا يمكن أن نصف منهج الدبوسي بأنه مقارب لمنهج العراقيين من ناحية تقسيم حكم الأفعال من جهة العقل بإضافة أصل أحكامها إلى أسبابها ولكنه مائل إلى منهج السمرقنديين في أنه لم يثبت لها أحكاماً للأداء إلا بعد ورود الشرع .

وبناء على ذلك فقد ذهب الدبوسي في مسألة حكم الأفعال المحتملة للحظر والإباحة إلى إثبات إباحتها كأصل ، ولم يتوقف فيها كما توقف السمرقنديون إلى حين ورود الشرع ، وهذا ما نص عليه حيث ذكر المسألة وذكر مذهب العراقيين وقولهم بالإباحة ، وذكر مذهب السمرقنديين وقولهم بالتوقف ، ورجح مذهب العراقيين[٣] .

وبناء على ذلك أيضاً فقد ذهب في مسألة الخبرين إذا وردا وتساويا من كل وجه واختلفا في الحظر والإباحة إلى مذهب العراقيين بترجيح خبر الحظر تقليلاً للنسخ حيث يقول " لأنا لـو

---

[١] الأخسيكثي ، المنتخب ١١٦/١ ، ٨١/٢ ، الخبازي ، المغني ٨٠ ، ٣٦٢ ، النسفي ، الكشف ٤٧٣/١ ، ٢/ ٤٥٩ ، ابن ملك ، شرح المنار ٦٠٥ ، ٩٣٦ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ٧١/٢ ، ٨٠/٣ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ١٨٩ ، ٣٠٨

[٢] الدبوسي ، التقويم ٤٥١

[٣] المصدر نفسه ٤٥٨

لم نجعل هكذا نسخنا الأصل (حكم الإباحة) ثم نسخنا الرافع (الحظر) بما أعاد حكم الأصل ، ولا يصار إلى النسخ ما أمكن ... فكان التحريم أولى "[١] .

ولما جاء البزدوي لم يذكر تقسيمات الأفعال من جهة العقل التي أوردها الدبوسي ومن قبله ، ولكنه أثبت أن لأصل الأحكام أسباباً تضاف إليها ، ثم صرح أن تلك الأسباب لا تأثير لها في أحكامها من جهة الإثبات إلا بجعل الله تعالى إياها أسباباً ، وإنما وضعت تيسيراً على العباد، أي أنها أسباب شرعية لا تثبت إلا بعد ورود الشرع ، وأما الأداء فيثبت بالخطاب .

يقول البزدوي في ذلك " اعلم أن الأمر والنهي على الأقسام التي ذكرناها إنما يراد بها طلب الأحكام المشروعة وأداؤها ، وإنما الخطاب للأداء ، ولهذه الأحكام أسباب تضاف إليها شرعية وضعت تيسيراً على العباد ، وإنما الوجوب بإيجاب الله تعالى لا أثر للأسباب في ذلك"[٢]

فكان من نتيجته العملية أن لا يثبت شيء من أصل الأحكام أو أحكام الأداء إلا بعد ورود الشرع ، وبالتالي فلا يثبت شيء من أصول الأحكام من جهة العقل ، ولعل هذا هو الفارق الدقيق بين الدبوسي والبزدوي .

وبناء على ذلك ، يجب أن يكون مذهب البزدوي موافقاً لمذهب السمرقنديين ، فيتوقف في حكم الإباحة العقلية كأصل لعدم إثبات شيء من الأحكام قبل ورود الشرع ، إلا أن مذهبه لم يكن كذلك ، فقد ذهب إلى الإباحة لكن لا عملاً بالإباحة العقلية كأصل بل لأن الله تعالى لم يتركنا سدى في شيء من الزمان ، فالإباحة عنده أصل بناء على ثبوتها بالشرائع الماضية الباقية إلى زمان الفترة وامتدادها إلى زمان شريعتنا إلى أن يثبت دليل الحرمة أو الوجوب بشريعتنا .

وبناء على هذا فقد ذهب في مسألة الخبرين إذا تساويا من كل وجه واختلفا في الحظر والإباحة إلى ترجيح خبر الحظر تقليلاً للنسخ ، يقول في بيان مذهبه في المسألتين " فمثل النصين تعارضا في الحظر والإباحة ، أن الحاظر يجعل آخراً ناسخاً دلالة ، لأنا نعلم أنهما وجدا في زمانين ، ولو كان الحاظر أولاً كان ناسخاً للمبيح ثم كان المبيح ناسخاً فتكرر النسخ ، وإذا تقدم المبيح ثم الحاظر لم يتكرر ، فكان المتيقن أولى ، وهذا بناء على قول من جعل الإباحة أصلاً ، ولسنا نقول لهذا في أصل الوضع ، لأن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان ، وإنما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا "[٣] .

وقد وافق السرخسي البزدوي في كل ذلك ولم يخالفه مطلقاً حيث قال " أما طلب المخلص بدلالة التاريخ وهو أن يكون أحد النصين موجباً للحظر والآخر موجباً للإباحة ... أن

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٢١٨
[٢] البخاري ، الكشف ٦١٩/٢
[٣] المصدر نفسه ١٩١/٣

النص الموجب للحظر يكون متأخراً عن الموجب للإباحة فكان الأخذ به أولى ، وبيان ذلك وهو أن الموجب للإباحة يُبقي ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا (ويقصد العراقيين والدبوسي) لكون الإباحة أصلاً ... وعلى أقوى الطريقتين باعتبار أن قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الإباحة ظاهرة في هذه الأشياء ، فإن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الأوقات ولكن في زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق إلى أن ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا ، فبهذا الوجه يتبين أن الموجب للحظر متأخر ، وهذا لأنا لو جعلنا الموجب للإباحة متأخراً احتجنا إلى إثبات نسخين ، نسخ الإباحة الثابتة في الابتداء بالنص الموجب للحظر ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للإباحة ، وإذا جعلنا نص الحظر متأخراً احتجنا إلى إثبات النسخ في أحدهما خاصة ، فكان هذا الجانب أولى ، ولأنه قد ثبت بالاتفاق نسخ حكم الإباحة بالحظر وأما نسخ حكم الحظر بالإباحة فمحتمل ، فبالاحتمال لا يثبت النسخ "[١]

فنجد أن منهج الاستدلال عند كل من العراقيين والأئمة الثلاث متفق في طريقة الاستدلال لترجيح خبر الحظر بتقليل النسخ وإثبات الإباحة أولاً ، إلا أن لكل منهم منهجاً في إثبات أصل الإباحة ، فللعراقيين منهج وللدبوسي منهج آخر وللبزدوي والسرخسي منهج ثالث ، وقد استقر المذهب على قول الشيخين ومنهجهما[٢] .

أما حكم البراءة الأصلية واستصحاب حكمها إلى ما بعد ورود الشرع والاستدلال بها كأصل في الشرع كما هو حال العراقيين بناء على الإباحة العقلية عندهم ، فهي طريقة مرفوضة على مذهب البزدوي والسرخسي كما هو واضح من دلالة كلاميهما وإن لم يذكرا ذلك صراحة ، أما الدبوسي فيمكن أن نقول أنه يستصحب حكم البراءة باعتبارها حكماً عقلياً في الإباحة عملاً بقوله إن الأصل الإباحة حتى يرد الحظر أو الوجوب .

وفي مسألة النافي وهل عليه دليل ، فإن الأئمة الثلاث مجمعون على أن على النافي والمثبت الدليل دائماً ، وهذا ما نص عليه الدبوسي[٣] والبزدوي[٤] والسرخسي[٥] .

---

[١] السرخسي ، أصول السرخسي ٢٠/٢ ، قد يعترض معترض هنا فيقول : إن قول الشيخين نسخ حكم الإباحة العقلية لا يصح ، لأن من مذهبهما أن النسخ لا يكون إلا للحكم الشرعي كما سأبين في المسألة التالية ، ويجاب عن ذلك أن النسخ هنا بمعنى التغيير لا حقيقة النسخ الشرعي ، انظر: ابن ملك ، شرح المنار ٦٨٠ ، ابن نجيم، فتح الغفار ١١٤/٢

[٢] الخبازي ، المغني ٢٢٨ ، النسفي ، الكشف ٩٩/٢ ، ابن ملك ، شرح المنار ٦٧٩ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ١١٤/٢ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٢١٣

[٣] الدبوسي ، التقويم ٣١٩

[٤] البخاري ، الكشف ٣٧٥/٣

[٥] السرخسي ، أصول السرخسي ٢١٥/٢

فنلاحظ أن الحنفية مجمعون على هذه المسألة وإن اختلفوا في كيفية ثبوت الأحكام بدلائلها في كل الأفعال ، لكنهم متفقون في النتيجة العملية وهي أن لكل فعل حكماً قام على دليله فلا يصح ادعاء نفي الحكم لانتفاء الدليل ، بل لا بد من أصل أو دليل يتمسك به في النفي أو الإثبات .

ثالثاً : وفي مسألة محل النسخ فإن كلاً من الدبوسي والبزدوي والسرخسي قد نصوا على أن النسخ لا يَرد إلا على الأحكام التي تحتمل أن تكون مشروعة أو غير مشروعة ، أما الأحكام التي لا تحتمل إلا أن تكون مشروعة أو غير مشروعة في كل أحوالها كوجوب الإيمان وحرمة الكفر فهذه لا يجوز نسخها ولا تغييرها ولا تبديلها ، أي أن الشرع لا يأتي بخلافها ولا ينسخها بعد ثبوتها .

وإن من مذهبهم أن النسخ لا يرد إلا على الحكم الشرعي أما ما يرد الشرع بخلاف حكمه قبل ورود الشرع كالإباحة – على الخلاف بين الدبوسي وبين البزدوي والسرخسي في تكييف حكم الإباحة كما بينته في المسألة السابقة – فهذا يسمى عندهم تغييراً لا نسخاً لأنه ليس حكماً شرعياً[1] ، وعليه فإن الحنفية جميعهم متفقون على هذه المسألة رغم اختلاف مناهجهم .

ومما ينبغي الإشارة إليه أن كلام الشيخين البزدوي والسرخسي في مسألة محل النسخ فيه إقرار ضمني بأصل تقسيم الدبوسي للأفعال من جهة العقل حيث يفهم من مذهبهما أن ما كان منها واجباً أو محرماً على وجه القطع من جهة العقل لا يجوز نسخه ، بينما يجوز النسخ على ما كان محتملاً ، فهذا المذهب يحمل إقراراً ضمنياً بأصل التقسيم الوارد عند الدبوسي الذي يعود في أصل وضعه إلى العراقيين .

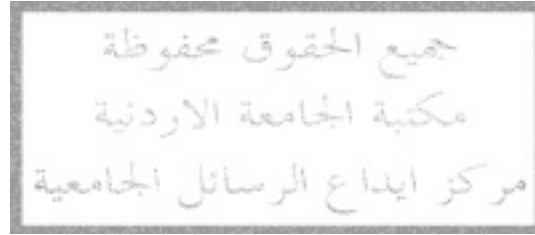
وفي هذا دلالة واضحة على الأخذ بمذهب الماتريدية عند الشيخين ، والأمر منضبط على مذهب البزدوي ، أما السرخسي فمذهبه محتمل كما أوردت سابقاً ، مما جعل إدراك حقيقة مذهبه مشكلاً ، فهو يميل في بعض المسائل الأصولية المبنية على مسألة التحسين والتقبيح إلى مذهب الأشاعرة وفي بعضها الآخر يميل إلى الماتريدية ، وأرى أن في هذا شيء من التناقض عند السرخسي .

رابعاً : بناء على المسألة السابقة في اعتبار ما يجوز نسخه وأصل القول بها ، فقد اتفق مذهب الأئمة الثلاث على عدم قبول خبر الآحاد إذا ما خالف دلائل العقل القطعية ، وليس في كلام الأئمة الثلاث بيان صريح على هذا المذهب ، إلا أن دلائل كلامهم واضحة في اعتباره ،

---

[1] الدبوسي ، التقويم ٦١ ، ٢٢٩ ، ٢٣٥ ، البخاري ، الكشف ٣١٢/٣ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٥٩/٢

وخاصة في كلامهم عن محل قبول خبر الآحاد وما يكون فيه حجة ، وهو مذهب مستقيم على منهجهم[١] .

وبذلك أكون قد انتهيت من عرض مذاهب العراقيين والسمرقنديين وما استقر عليه المذهب في هذا المبحث ، حيث نجد أنه من أكثر المباحث إشكالاً عند الحنفية لاختلاف عقائدهم ومناهجهم الكلامية في أصل القول بمسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع .

[١] الدبوسي ، التقويم ١٧٧ ، البخاري ، الكشف ٥٧/٣ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٣٣٣/١

المبحث الرابع

المسألة الثانية : تكليف الكفار بالشرائع

بنيت مسألة تكليف الكفار بالشرائع على المسألتين الكلاميتين السابقتين مسألة التحسين والتقبيح العقليين ومسألة تعليل أفعال الله تعالى وما تعلق بهما من مسائل أصولية كمسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع ومسألة التكليف بالمستحيل .

لكنني لم أجعلها في المبحث السابق – مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع – رغم تعلقها بها في أحد جوانبها ، لأنها تبحث في أفعال المكلفين من الكفار بعد ورود الشرع لا قبله ، ولذا كان الأنسب أن أجعلها في مبحث مستقل .

والمسألة تبحث في تكليف الكفار بأوامر الله تعالى ونواهيه دون الأمر بالإيمان والنهي عن الكفر، إذ إن الأمة مجمعة على التكليف بوجوب الإيمان وحرمة الكفر عليهم بعد ورود الشرع ، ولكن الخلاف فيما بعد ذلك من الشرائع هل يخاطبون بها ؟

وفائدة الخلاف لا تظهر في أحكام الدنيا فإن الكفار لو أدوا تلك الشرائع في حال كفرهم لا تكون معتبرة ولا يثابون عليها بالاتفاق ، ولو أسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات منها بالإجماع ، وإنما تظهر فائدة الخلاف في حق الآخرة ، فمن كلف الكفار بتلك الشرائع جعلهم معاقبين في الآخرة على تركها زيادة على عقوبة الكفر ، ومن لم يكلفهم بها جعلهم معاقبين على كفرهم فقط.

وقد كانت هذه المسألة من المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين ، وفيما يلي بيان ذلك .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في تكليف الكفار بالشرائع

سبق البيان أن العراقيين يثبتون أحكام الأفعال قبل ورود الشرع وأنها على ثلاثة أنحاء : واجبة ومحرمة ومباحة ، وأنها بعد ورود الشرع تبقى ثابتة في نوعيها الأولين ، أما الأخيرة منها فهي محتملة حسب المصالح وتبدلها .

فإذا كانت أحكام أفعال المكلفين ثابتة قبل ورود الشرع لمن لم تصلهم شريعة من الله تعالى فالأولى أن تكون كذلك في حقهم بعد ورود الشرع وتعلق أفعالهم بالخطاب سواء أدخلوا في الإسلام أم لم يدخلوا ، ذلك أن علة التكليف واحدة في الحالتين قبل ورود الشرع وبعده ، فأحكام الأفعال وجب إثباتها قبل الشرع لتحقق الحسن والقبح فيها من جهة العقل ، فما كان حسناً على وجه القطع فهو واجب قبل الشرع وبعده ولا يجوز أن يأتي الشرع بخلافه ، وما كان قبيحاً على وجه القطع فهو محرم قبل الشرع وبعده ولا يجوز أن يأتي الشرع بخلافه ، وما كان محتملاً فهو على الإباحة حتى يرد الشرع فيظهر لنا وجه الحسن أو القبح فيه فيتأكد حكمه أو يتغير حسب تعلق المصالح .

وبالتالي فإن تحقق العلة في الحالتين يمنع التكليف بالشرائع في إحدى الحالتين دون الأخرى ، بل يوجب التكليف في الحالتين معاً ، كما أن القول بمنع تكليف الكفار بالشرائع يؤدي إلى القول بأن أفعال الكفار من قتل وسرقة وكذب وغيرها غير قبيحة في حقه دون غيره من المسلمين مع أن الفعل واحد ، وهذا باطل لأن صفة القبح صفة ذاتية في الفعل لا تنفك عنه بحال.

ولهذا لا يجوز على كل من قال بوجوب تعليل أفعال الله تعالى أو قال بإثبات الأحكام من جهة العقل قبل ورود الشرع أن يمنع تكليف الكفار بالشرائع ، بل يجب عليه القول بالتكليف حتى لا تتناقض مسائل الأصول عنده .

وقد ذكر الجصاص مذهبه في تكليف الكفار بالشرائع ونسبه إلى شيخه الكرخي فقال "والكفار مكلفون بشرائع الإسلام وأحكامه كما هم مكلفون بالإسلام وكذلك كان شيخنا أبو الحسن رحمه الله يقول "[١] .

---

[١] الجصاص ، الفصول ١٥٨/٢

لكن الجصاص لم يذكر تلك الاستدلالات العقلية التي أوردتها ، إلا أنها لازمة لمذهبه ومذهب الكرخي وكل العراقيين لإثباتهم الأحكام قبل ورود الشرع من جهة العقل .

وقد قصر الجصاص أدلته على الآيات الواردة في ذم الكفر والكفار وذم تركهم لكثير من شرائع الإسلام وفعلهم المحرمات[١] ، ومن ذلك قوله تعالى { الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون } [فصلت – ٧] وقوله تعالى { قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين } [المدثر – ٤٥] وغيرها من الآيات .

وهذا هو حقيقة مذهب المعتزلة ، فقد ذكر مذهبهم أبو الحسين البصري ونسبه إلى أبي علي وأبي هاشم الجبائيين من متقدمي أصوليي المعتزلة ، وقد ذكر أدلتهم السمعية والعقلية ، وأشار إلى ما أوردته من استدلالات[٢] .

ومما ينبغي الإشارة إليه أن الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة والعراقيين في مذهبهم ، فقالوا بتكليف الكفار بالشرائع لا عملاً بأصل المعتزلة في إثبات الأحكام العقلية بناء على وصف الأفعال بالحسن والقبح الذاتي فيها ، إذ إن المسألة عند الأشاعرة محتملة للأمرين – التكليف وعدمه – لانعدام وصف الحسن والقبح إلا بالشرع ، فيصح أن يرد الشرع بتكليفهم كما يصح أن يرد بمنعه وحصره بالإيمان ، وإنما قالوا بالتكليف لورود تلك الآيات الظاهرة في التكليف ، يقول الباقلاني في بيان مذهبهم "اختلف الناس في تكليف الكافر العبادات نحو الصلاة والزكاة والحج وترك المحظورات ، فقال الجمهور منهم إنه مخاطب ... وهذا هو الصحيح الذي نذهب إليه ... واعلموا رحمكم الله أننا لم نوجب خطاب الكافر بالعبادات بقضية العقل وإيجابه لخطابهم بذلك ، لأنه قد كان يجوز فيه وضع هذه العبادات عنهم إذا كانوا كافرين وإلزامها المؤمنين ، ويجوز أيضاً اختلاف عبادات المؤمنين فيها ، وقد ورد الشرع فيهم بهذا الجائز فخولف بين فرض الحائض والطاهر والمقيم والمسافر والحر والعبد والذكر والأنثى مع تساويهم في فرض الإيمان والتصديق على جميعهم ، ولا شك أيضاً أنه قد كان جائزاً إسقاط العبادات عن الكافرين وإلزامها المؤمنين ، وإنما يوجب تعبدهم بها من ناحية السمع والتوقيف فقط "[٣] .

وعليه فإن المعتزلة والأشاعرة متفقون على هذه المسألة لكن على أصلين مختلفين .

---

[١] لعل الجصاص يرى في قصر أدلته على الآيات ما يغني عن الاستدلالات العقلية ، لئلا يخوض في مناقشات مع خصومه في إنكارهم الأحكام العقلية ، فدخل عليهم من باب لا ينكره أحد .

[٢] أبو الحسي البصري ، المعتمد ٢٧٣/١

[٣] الباقلاني ، التقريب والإرشاد ١٨٦/٢

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في تكليف الكفار بالشرائع

سبق البيان أن مذهب السمرقنديين القول بالتحسين والتقبيح العقليين لكن لا تثبت الأحكام إلا بورود الشرع ، ولذا لم يلزمهم القول بتكليف الكفار الشرائع ، إلا أن منهجهم محتمل للمذهبين حيث يحتمل أن يوافقوا العراقيين لا أخذاً باستدلالهم بل باستدلال الأشاعرة ، فهم متفقون مع الأشاعرة على أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع ، والآيات الواردة بالتكليف ظاهرة في حملها على هذا المعنى .

لكن السمرقنديين أخذوا بمذهب المنع أي عدم تكليف الكفار بالشرائع لأنه تكليف بالمستحيل ، فخطاب الأمر للكافر بالصلاة مثلاً يلزمه الأداء على مذهب القائلين بالتكليف ، وأداء الصلاة من الكافر لا يصح ولذا كان الأمر بها أمراً بالمستحيل لاستحالة أدائها على هذا الوجه .

وقد ذهب السمرقنديون إلى عدم جواز تكليف الكفار بالعبادات وجعل الإيمان شرطاً للوجوب فيها قياساً على تكليف المؤمنين العبادات بشروطها الشرعية ، فالصلاة مثلاً واجبة على المحدث بشرط الطهارة ، فالأمر للمحدث بالصلاة بشرط الطهارة صحيح ، وإن أداها على الحدث لا تصح منه رغم تحقق الوجوب عليه ، فقياس تكليف الكافر الصلاة بشرط الإيمان على تكليف المحدث الصلاة بشرط الطهارة فاسد ، لأن شرط الإسلام لصحة أداء الصلاة ليس كشرط الطهارة لصحة أدائها ، إذ إن الإسلام يجبُّ ما قبله ، فالكافر لا يجب عليه القضاء بعد إسلامه كما لا يصح أداؤه في حال كفره ، وهذا بخلاف شرط الطهارة ، فعدم الطهارة يمنع صحة الأداء لكن لا يمنع بقاء الوجوب ، ولهذا يجب على المكلف القضاء إن خرج عن الوقت .

وعليه فإن تكليف الكافر بالعبادة تكليف بالمستحيل لأنه أمر يستحيل أداؤه في كل الأحوال ، وهذا ما نص عليه السمرقندي بقوله " إن هذا تكليف ما ليس في الوسع ، فإن الكافر لا يقدر على أداء العبادات حالة الكفر لعدم شرطه وهو الإيمان ، ولا يمكنه الأداء إلا بواسطة تحصيل الشرط كما ذكرتم في الجنب والمحدث لأن ثمة يقدر على أداء الواجب بعد رفع الحدث والجنابة بالاغتسال هذا بخلاف الوضوء .

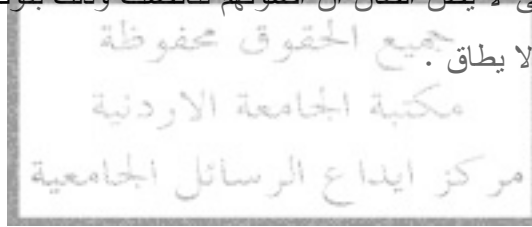
أما الكافر بعد تحصيل الشرط فلا يقدر على الأداء لأنه لا يجب القضاء بالإجماع ، فإن شئت قلت : إن هذا تكليف ما ليس في الوسع لأنه لا يخلو إما أن يجب ليؤدى في حالة الكفر أو

ليؤدى بعد الإسلام ، ولا وجه للأول لأن الكفر مانع من صحة أداء العبادات ، ولا وجه للثـــاني فإنه لا يجب عليه الأداء بعد الإسلام أو يسقط عندكم فيكون هذا تكليف ما ليس في الوسع ، وهو محال عقلاً وموضوع شرعاً "[١] .

ومما يجب الإشارة إليه أن المعتزلة والعراقيين يذهبون إلى منع التكليــف بالمــستحيل لقبحه العقلي ، لكنهم يختلفون مع السمرقنديين في تــصويرهم المــسألة مــن بــاب التكليــف بالمستحيل، فالمعتزلة والعراقيون يرون أن المقصود بالأمر فعل الشرائع مع الإيمـــان لا قبلـــه بالكفر ولا بعده قضاءً ، فذلك غير مقصود لعدم صحة الأداء بالكفر ولعدم طلبه بعد الإسلام .

وعليه فإن امتناع الكافر عن الإيمان لا يصح عندهم أن يكون سبباً لاســتحالة تكليفــه بالشرائع لقدرته على الإيمان ، فلا يوصف بأنه تكليف بما لا يطاق .

وهذا الرد فصله أبو الحسين البصري وأجمله الجصاص[٢] ، وقد أوردا هذا الاســتدلال المخالف وردّا عليه حتى لا يظن الظان أن أصولهم تناقضت وذلك بقولهم تكليف الكفار بالشرائع وقولهم بمنع تكليف ما لا يطاق .

---

[١] السمرقندي ،الميزان ١٩٧
[٢] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٢٧٦/١ ، الجصاص ، الفصول ١٦٠/٢

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في تكليف الكفار بالشرائع

ذهب الدبوسي مذهب السمرقنديين مخالفاً بذلك مذهب العراقيين ، فمنع تكليف الكفار بالشرائع وقال بعدم صحة هذا التكليف ، وقد أشار الدبوسي إلى استدلال السمرقنديين للمنع من باب كونه تكليف ما لا يطاق ، لكنه لم يجعله الأساس في رد هذا التكليف ، بل بناه على منهجيته الخاصة التي أبدعها في التفريق بين أصل الوجوب وبين وجوب الأداء ، فالكافر عنده يقوم في ذمته أصل الوجوب ، أما وجوب الأداء فممتنع لعدم توجه الخطاب بالتكليف نحوه لانعدام الجزاء بالثواب في أداء العبادات ، فغاية خطاب تكليف الأداء تحقق الثواب ، وهذا ممتنع في حق الكافر.

وعليه فإن الكفر مانع من وجوب الأداء فكان الخطاب في حقه ممتنعاً ، وهذا بخلاف خطاب وجوب الإيمان وحرمة الكفر فإن وجوب أدائه حاصل في حقه ، فبأدائه يحصل الثواب وبامتناعه يحصل العقاب[١] .

وقد وافقه في ذلك البزدوي والسرخسي لأخذهما بتلك المنهجية في التفريق[٢] فاستقر المذهب على ذلك وسارت المتون المتأخرة عليه[٣] .

ومما ينبغي الإشارة إليه أن كلاً من العراقيين والسمرقنديين قد بحثوا المسألة في باب الأمر فتعلقها به واضح ، لكن الدبوسي وضعها في باب أهلية الوجوب المتعلقة بمباحث القياس عنده لأنه بنى هذه المسألة على منهجية التفريق التي أبدعها بين نوعي الوجوب – أصل الوجوب ووجوب الأداء– .

وهذا ما سار عليه من بعده البزدوي والسرخسي وأصحاب المتون المتأخرة لموافقتهم إياه في بناء المسألة على منهجية التفريق ، إلا أن السرخسي قد أورد المسألة في الموضعين وكان التفصيل عنده في باب الأمر واكتفى في باب أهلية الوجوب بالإشارة .

---

(١) الدبوسي ، التقويم ٤٣٧

(٢) البخاري ، الكشف ٤٠٢/٤ ،السرخسي ، أصول السرخسي ٧٣/١ ، ٣٣٨/٢

(٣) الأخسيكثي ، المنتخب ٨٣/٢ ، الخبازي ، المغني ٣٦٣ ، النسفي ، الكشف ٤٦٤/٢ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٣٠٩

المبحث الخامس

المسألة الثالثة : النسخ قبل التمكن من الفعل

ذهب الأشاعرة إلى نفي التحسين والتقبيح العقليين كما سبق بيانه ، فالأحكام عنـدهم لا ترتبط بصفة الحسن والقبح في الأفعال إذ لا توصف بهما إلا بعد ورود الشرع ، وبالتالي فـإن أحكام الشرع محتملة لكل وجوهها إثباتاً وتغييراً وبقاءً ، ومن ذلك احتمال كل أحكـام الـشرع للنسخ إلا ما أثبت الشرع له صفة القطع والتأبيد فتكون أحكاماً لا تحتمل النسخ من جهـة خبـر الشرع ، وهذا ما نص عليه الغزالي من مذهب أصحابه فقال "ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة ، فإنهم قالوا : من الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضي حسنها أو قبحها ، فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبه ، ومثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه ، وبنوا هذا على تحسين العقـل وتقبيحـه[1] ... وهـذه أصول أبطلناها وبينا أنه لا يجب أصل التكليف على الله تعالى ... "[2] .

وفي المقابل اتفق المعتزلة والماتريدية على تقييد محل النسخ بما ذكره الغزالي ، فـاتفق مذهب الحنفية من العراقيين المبني على أصول المعتزلة ، والسمرقنديين والمتأخرين بما استقر عليه المذهب المبني على أصول الماتريدية ، على هذه المسألة ، فلم يجيزوا النسخ في الأحكـام العقلية الثابتة على وجه القطع أو الأحكام التي لا تحتمل إلا أن تكون مشروعة أو غير مشروعة على اختلاف اصطلاحاتهم حسب اختلاف مذاهبهم الكلامية .

فاتفاقهم قائم على أخذهم جميعاً بالتحسين والتقبيح العقليين ، وبالتالي فإن علـة جـواز النسخ عندهم أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد فيجوز أن يتغير الحكم بتغير تلـك المـصالح عدى القطعيات التي لا تتغير مصالحها ، وهذا واضح على أصولهم كما سبق بيانه .

إلا أنهم اختلفوا في تقدير تلك المصالح المتغيرة في بعض صورها ، فوقع خلاف بـين المعتزلة والماتريدية في مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل في مدى تصور التغيـر المـصلحي فيها، لا في أصل جواز النسخ كما هو حال خلافهم جميعاً مع الأشاعرة .

وصورة المسألة على وجهين أحدهما : أن يرد الناسخ بعد التمكن مـن اعتقـاد حكـم المنسوخ وقبل دخول وقته كما إذا قيل صوموا غداً ثم قيل قبل الفجر لا تصوموا .

---

(١) وهذا القدر تتفق الماتريدية معهم فيه

(٢) الغزالي ، المستصفى ٢٣٤/١

والوجه الثاني : أن يرد الناسخ بعد دخول وقت الحكم وقبل انقضاء زمان يسعه فيه ، كما إذا قيل صوموا غداً ثم شرع في الصوم وقبل الانقضاء والإتمام قيل لا تصوموا .

وقد كانت هذه المسألة من المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين لا في أصل النسخ وجوازه بل في مدى تحقق التغير المصلحي ، وفيما يلي بيان المذهبين .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في النسخ قبل التمكن من الفعل

ذهب العراقيون إلى منع جواز النسخ قبل التمكن من الفعل ، وهـذا مـا نـص عليـه الجصاص وما نقل عن الكرخي ، وهو ذات مذهب المعتزلة[١] .

وقد استفاض الجصاص في الاستدلال على منع جواز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو ما يسميه (قبل مجيء وقته) وأحياناً (قبل التمكن من فعله) ، وأقام مذهبه على استدلالين أساسين:

الاستدلال الأول

عدم جواز النهي عما أمر الله تعالى به أو الأمر بما نهى الله تعالى عنه في محل وحالة ووقت واحد ، لأنهما (الأمر والنهي) يقومان على الحسن والقبح ، واجتماعهما على هذه الصورة تناقض ظاهر فوجب امتناعها ، وقد بين الجصاص هذا الاستدلال بقوله " قد علمنا أن الله عـز وجل لا يأمر إلا بحسن ولا ينهى إلا عن قبيح فكل ما أمر الله به فقد دل بأمره على حسنه وعلى قبح تركه ، وكل ما نهى عنه فقد دل على قبحه بنهيه فجرى ذلك مجرى الإخبار فيه ، فيكـون المأمور به حسناً ويكون تركه قبيحاً ، وإذا صح هذا لم يجز أن ينهى عما ورد الأمر به مما هذا وصفه لأنه لو نهى عنه لكان نهيه دلالة منه على قبحه وعلى حسن تركه وكان ذلـك بمنزلـة الإخبار منه بكونه قبيحاً إذا وقع من فاعله ، وغير جائز أن يدل على فعل شيء في وقت بعينه أنه حسن ثم يدل عليه أيضاً أنه قبيح الوجه الذي دل عليه حسنه ، لأن هذا يقتضي تناقض دلالته وتنافيها ، تعالى الله عن ذلك "[٢] ، وقد أورد أبو الحسين البصري هذا الاستدلال للمنع[٣] .

الاستدلال الثاني

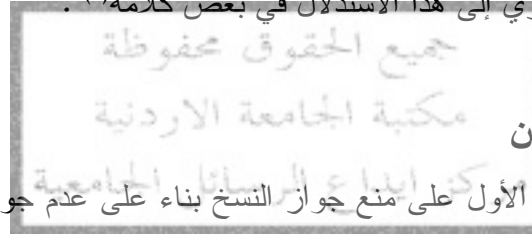
وهذا الاستدلال هو الأبرز عند الجصاص لاستفاضته في إقامة المنع به ، حيث جعـل الأمر مستلزماً للإرادة والنهي مستلزماً للكراهة ، فلا تجتمع إرادة الله تعالى وكرهه في محـل وحالة ووقت واحد إلا على وجه البداء ، والله تعالى منزه عنه ، يقول في بيان هذا الاستدلال

---

[١] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣٧٥/١

[٢] الجصاص ، الفصول ٢٣٣/٢

[٣] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣٧٦/١

"معلوم أن ما أمر الله به فقد أراد منا فعله ، وما نهانا عنه فقد كره منا فعله لأنه لو جاز ألا يكون مريداً لما أمر به ، لجاز أن يكون مريداً بضده ، ولو جاز ذلك لما كان المأمور مطيعاً بفعل ما أمر به لأنه إنما يكون مطيعاً له بفعل ما أراد منه ، وكان لا يكون عاصياً بفعل ما نهاه عنه ، لأنه قد أراده منه ، فكان يجب أن يكون مرتكب النهي مطيعاً لله تعالى ، لأنه فعل ما أراده منه ، وهذا يوجب سقوط معنى الأمر والنهي ويجعل ورودهما عبثاً وسفهاً ، فإذا صح هذا ثم ورد الأمر مقتضياً لإرادة الفعل لم يجز أن يكرهه منه بعد ذلك من الوجه الذي أراده منه ، وفي النهي عنه بعد الأمر به كراهة لذلك الفعل بعينه من الوجه الذي أراده ، وهذا هو البداء الذي هو منفي عن الله تعالى لأنه لا يكرهه بعد إرادته له إلا وقد استحدث علماً لم يكن علمه وقت إرادته ، أو أن يكون الأمر عبثاً وسفهاً في الابتداء ، والوجهان جميعاً منفيان عن الله عز وجل ... وهذا هو حقيقة النسخ قبل مجيء وقت الفعل الذي أجازه مخالفونا في ذلك "[١] ، وقد أشار أبو الحسين البصري إلى هذا الاستدلال في بعض كلامه[٢] .

الفرق بين الاستدلالين

يقوم الاستدلال الأول على منع جواز النسخ بناء على عدم جواز اجتماع الحسن والقبح على هذا الوجه ، وهذا ما قد يشترك فيه المعتزلي والماتريدي لاشتراكهما بالقول في مسألة التحسين والتقبيح العقليين .

فيجوز أن يذهب أي منهما إلى المنع إذا رأى أن الاجتماع بين الحسن والقبح متحقق في صورة النسخ هذه ، فجائز أن يتفقا أو يختلفا إلى أي جهة بناء على الاختلاف في تقدير الاجتماع بينهما (الحسن والقبح) أو عدمه .

أما الاستدلال الثاني فلا يقول به إلا معتزلي صرف ، وهو لازم على أصولهم ، إذ إن من أشهر المسائل التي تميز بها مذهب المعتزلة قولهم : إن الأمر يستلزم الإرادة ، وإرادة الله تعالى تتعلق بالحسن ولا يجوز أن تتعلق بالقبيح عملاً بأصل جامع عندهم وهو وجوب الأصلح على الله تعالى .

فإن من أصولهم أن الله تعالى منزه عن القبيح ، فلا يضاف إلى الله تعالى في أفعاله ما يوجد القبيح ويختاره ، كالخلق والإيجاد والتقدير والإرادة والأمر به ، وإنما يضاف الحسن إلى

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢/٢٣٤
[٢] أبو الحسين البصري ، المعتمد ١/٣٨١

أفعاله تعالى تلك ، وقد فصلت ذلك سابقاً[٣] ، وبناء على ذلك فإن الله تعالى يريد من البشر الحسن فيأمر به ، ولا يريد منهم القبيح بل يكرهه فينهي عنه ، وما يقع من قبائح أفعال البشر إنما يكون بفعلهم وخلقهم وإرادتهم لها ، ولا يجوز نسبة إرادتها إلى الله تعالى .

وعليه فإن مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل جمعت المتناقضات : إرادة الله تعالى للفعل والأمر به لحسنه ، وكراهة الله تعالى لذات الفعل والنهي عنه لقبحه ، فكانت صورة باطلة[١] .

وقد خالفهم في هذا الأصل العقدي (لزوم الأمر للإرادة) جمهرة المسلمين على اختلاف فرقهم ومذاهبهم الكلامية ، فالله تعالى مريد لكل المحدثات وهو الخالق لها ، الحسن منها والقبيح جسماً كانت أم جوهراً أم عرضاً ، فإن أراد الله تعالى شيئاً كان ما أراد ، حسناً كان أم قبيحاً ،

---

[٣] راجع ص ٢٧ ، ١٥٨

[١] بنى المعتزلة على هذا الأصل العقدي مسألة أخرى وهي أمر الله تعالى لمن كان في علمه أنه لن يُمكن من الفعل حتى يخرج عن عهدة التكليف ، فهل يتوجه خطاب الأمر إلى العاجز بشرط التمكين ؟ فقد ذهب المعتزلة إلى عدم صحة الأمر بشرط التمكين لمن علم الله تعالى عجزه أبداً وأنه غير مقصود بخطاب الأمر ابتداء على هذا الشرط ، فمنعوا جواز هذه المسألة بناء على أن أمر الله تعالى يستلزم إرادته ، وأن الإرادة لا تتعلق بالقبيح.

وبيان ذلك : أن طلب الفعل من العاجز أبداً قبيح وإن كان على شرط زوال المنع ، كمن يطلب من المريض الزمن الصوم بشرط البرء ، فهو طلب قبيح لانعدام الغرض والفائدة ، ولذا لم يجز أن تتعلق إرادة الله تعالى بهذا القبيح ، وبالتالي لا يتوجه خطاب الأمر إليه ولا يوصف هذا العاجز بالمأمور ، لأن الأمر في حق هذا العاجز يستلزم إرادة الله تعالى بطلب الفعل ، فإن كانت إرادة الله تعالى ممتنعة لقبحه ، فالأمر في حق هذا العاجز ممتنع أيضاً ، انظر أبو الحسين البصري ، المعتمد ١/١٣٩ .

لكن الجصاص خالفهم في هذه المسألة لا في الأصل العقدي الذي بنيت عليه ، بل في نظرتهم في تحقق القبح في طلب الفعل هذا ، فلم ير الجصاص قبحه بل رأى أنه طلب حسن من جهة أن الله تعالى أراد من هذا المكلف العاجز توطين النفس على الفعل إن حصل شرط التمكين ، فإرادة الله متحققة لوجود متعلقها الحسن وهو الطلب بتوطين النفس على الفعل بشرط التمكين فيصح الأمر به .

وهذا بخلاف نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل فلا يجوز عنده الاكتفاء بتوطين النفس على الفعل لأن الله تعالى ما نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل إلا لقبحه ، فكيف يريده ويأمر به من باب توطين النفس على فعله وهو فعل قبيح في ذاته بدليل نسخه ونهيه عنه قبل التمكن من فعله ، فلا يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل للتناقض بين إرادته وكراهته من جهة واحدة ، أما الأمر للعاجز فهو فعل حسن في ذاته وحسن للمأمور من باب توطين النفس على الفعل ، انظر الجصاص ، الفصول ٢/٢٣٩ .

وقد أورد علاء الدين السمرقندي هذه المسألة وذكر أن بعض السمرقنديين ذهبوا إلى أن هذا المكلف مأمور حقيقة وإن كان في علم الله تعالى أنه لن يمكن من فعله ، لكنه خالفهم وذهب إلى منع توجه الأمر إليه وعلل ذلك بثلاث علل :

الأولى : أن حكم الأمر الوجوب ، ولا يتوجه الوجوب في حق هذا العاجز فلا يتوجه الأمر إليه .

الثانية : إن التكليف على هذا الوجه يصح لمن يجهل العواقب والله تعالى منزه عن ذلك .

الثالثة : أن الأمر طلب الفعل ، وهذا الطلب من العاجز سفه وعبث والله تعالى منزه عنه .

فنلاحظ أن علاء الدين السمرقندي وافق المعتزلة وخالف الجصاص ، لكنه استدل لرأيه بما يوافق اعتقاده ، انظر : الميزان ٢٠٤ .

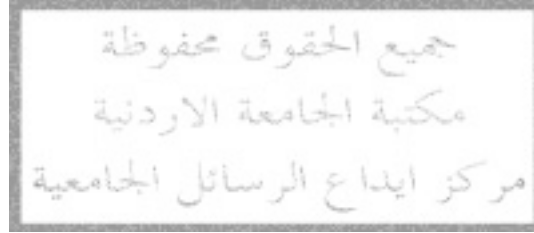
أما ما استقر عليه المذهب ، فقد ذهب الدبوسي إلى بناء المسألة على منهجية التفريق بين أصل الوجوب وبين وجوب الأداء ، فأصل الوجوب في حق العاجز صحيح ، لكن وجوب الأداء في حقه ساقط ، انظر: التقويم ٤١٨ ، ٤٢٠ ، ٤٣٤ ، ووافقه البزدوي والسرخسي ، انظر : كشف الأسرار ١/٤٠٦ ، ٢/٦١٩ ، ٤/٣٩٣ ، أصول لسرخسي ١/٦٥ .

ولم أجعل هذه المسألة من المسائل الخلافية لعدة أسباب منها : عدم وضوح مذهب المدرستين العراقية والسمرقندية ، ومنها أن الخلاف المذكور يعود في حقيقته إلى خلاف بين الجصاص وعلاء الدين السمرقندي .

وإن لم يرد لم يكن ، وإنما يرضى الله تعالى ويحب الحسن فيأمر به ، ويكره ويسخط القبيح فينهى عنه ، وعليه فإن أمر الله تعالى لا يستلزم الوجود ، بينما إرادته تعالى تستلزم الوجود .

مذهب الكرخي

ذكرت أن الجصاص منع هذا النسخ ما لم يتمكن المكلف من الفعل ، أي أنه لا يشترط البدء بالفعل ، وهذا ما نص عليه فصرح بأنه يكتفي بالتمكن من الفعل سواء أفعله المكلف أم لم يفعله ، فيصح نسخه بالتمكن وإن لم يفعله أو يبدأ بفعله[١] وهذا ما ذهب إليه أبو الحسين البصري كما يفهم من كلامه .

لكنني لم أجد عندهما ذكراً لمذهب الكرخي في المسألة ، إلا أن بعض المتأخرين كابن الهمام وابن أمير الحاج[٢] وأمير باد شاه[٣] نقلوا عنه مذهباً لم يسندوه ، فقالوا : إن من مذهبه عدم جواز النسخ حتى يبدأ المأمور بأداء حقيقة الفعل ، فلا يكتفي بالتمكن من الفعل ليصح النسخ عنده .

(١) الجصاص ، الفصول ٢٣٢/٢
(٢) ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ٤٩/٣
(٣) أمير باد شاه ، تيسير التحرير ١٨٧/٣

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في النسخ قبل التمكن من الفعل

تبين لنا أن مذهب المعتزلة والعراقيين لا يحتمل النسخ قبل التمكن من الفعل بناء على الاستدلالين السابقين ، وبشكل خاص الاستدلال الثاني القائم على أصلهم العقدي في أن الأمر يستلزم الإرادة ، وفي المقابل فإن مذهب الأشاعرة يستلزم قبول النسخ قبل التمكن من الفعل ، لأنهم لا يعتبرون الحسن والقبح إلا بالشرع إثباتاً وتبديلاً[١] .

أما الماتريدية فقد أشرت إلى أن منهج مذهبهم يحتمل الوجهين ، لأنهم قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين ، وأن تكييف المسألة عندهم محصور بمدى تحقق التغير المصلحي المؤدي للقول بالجواز أو تحقق الاجتماع بين الحسن والقبح المانع من القول بالجواز ، ولهذا فقد ذهب بعضهم إلى جوازه ، وبعضهم إلى منعه لاختلاف اجتهادهم في التقدير .

وقد مر مذهبهم بمرحلتين ، وفيما يلي بيانهما :

المرحلة الأولى

تتمثل هذه المرحلة في مذهب أبي منصور الماتريدي الذي ذهب إلى منع النسخ قبل التمكن من الفعل بناء على الاستدلال الأول الذي أورده العراقيون وهو امتناع اجتماع الحسن والقبح في وجه واحد .

وقد نسب هذا المذهب إليه بعض المتأخرين كعبد العزيز البخاري[٢] وابن أمير الحاج[٣] وأمير باد شاه[٤] ، ولم ينسبوه إليه من صريح كلامه بل من تأويله للآيات الواردة في بقرة بني إسرائيل ، حيث رفض التأويل القائل بأن البقرة المقصودة ابتداء مطلقة ثم شدد الله عليهم بعدها بقيود في صفاتها ، وعلل ذلك بقوله " إنه دعوى على الله بحدوث شيء في أمره وبدو في حكمه فذلك كفر لا يقوله مسلم فضلاً عن أن يقوله رسول من الرسل (موسى عليه السلام) ... انصرف

---

[١] الجويني ، البرهان ٢٥٢/٢ ، الغزالي ، المستصفى ٢١٥/١
[٢] البخاري ، الكشف ٢٢٧/٣
[٣] ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ٤٩/٣
[٤] أمير باد شاه ، تيسير التحرير ١٨٧/٣

المراد في الابتداء لما يوجبه ، وأن الأمر بالذبح في الابتداء كان على ما آل أمرها إليه وظهر ، لكنهم أمروا بالسؤال عنها والبحث عن أحوالها ليصلوا إلى المراد فيه ، إلا أنه أحدث لهم ذلك بالسؤال "[١] .

فلم يقبل التأويل القائم على جواز مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل ، مما يعني ضمناً القول بعدم جوازها ، وهذا ما صرح به البخاري ، وقد نسب علاء الدين السمرقندي هذا المذهب إلى بعض السمرقنديين من غير تعيين[٢].

المرحلة الثانية

وتتمثل هذه المرحلة بمذهب متأخري السمرقنديين كعلاء الدين السمرقندي ، حيث ذهب إلى جواز هذه المسألة لتحقق التغير المصلحي بالنسخ ، وعدم اجتماع الحسن والقبح بشكل تام في هذه الصورة ، فنص على أن الحسن متحقق قبل التمكن من الفعل فجاز النسخ ، حيث قال "التمكن من أداء الفعل المأمور به ليس بشرط لصحة النسخ ، وإنما الشرط هو التمكن من الاعتقاد ظاهراً ... المسألة مبنية على أن هذا الأمر (المنسوخ) صحيح ، وإن لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى ، ولكن أمر الله تعالى أزلي عندنا ، وتعلقه يقتضي أن يكون فيه فائدة في الجملة للمأمور لأن الأمر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا ، لفائدة الوجوب في الجملة[٣] ، فكذا إذا لم يرد به الوجوب أيضاً ، لكن فيه نوع فائدة ، يصح الأمر ، وههنا كذلك ، فإن المأمور إذا كان لا يعلم بالنسخ ، ويبني الأمر على ظاهر الأمر في حق وجوب الفعل ويعتقد ظاهراً لا قطعاً ، ويعزم على الأداء ويهيئ أسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء والامتحان والمباهاة ، وإن كان الله تعالى عالماً بأنه لا يجب عليه الفعل ... ولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل بأسبابه اجتزئ بذلك منه جل جلاله بفضله وكرمه ، جعله قائماً مقام حقيقة الفعل في حق الثواب ، فيصير كأن النسخ بعد وجود الفعل تقديراً ، هذا طريق تخريج هذه المسألة "[٤] .

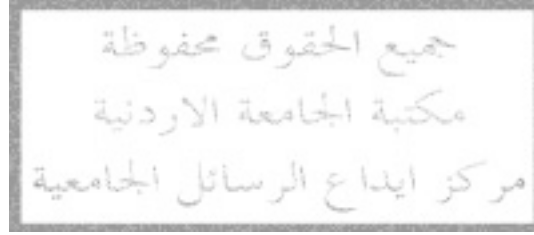
---

(١) الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ١٦٦

(٢) السمرقندي ، الميزان ٧١٣

(٣) كالأمر بالإيمان لفرعون فوجب عليه الإيمان وإن لم يرد الله تعالى الإيمان منه ، فلو أراد الله تعالى منه الإيمان لآمن ، وهذا من أصول الماتريدية والأشاعرة الكلامية وهو عدم تلازم الأمر والإرادة .

(٤) السمرقندي ، الميزان ٧١٣ ، لاحظ كلام السمرقندي حين قال " فكذا إذا لم يرد به الوجوب أيضاً ، لكن فيه نوع فائدة ، يصح الأمر " فقد استدرك على نفسه بعبارة (لكن فيه نوع فائدة) حتى لا يقع في التناقض ، وبيان ذلك : أن السمرقندي نص في موضع سابق أن الأمر الموجب إذا لم يرد الله تعالى به الوجوب ، لا يصح هذا الأمر ، وذلك في مسألة الأمر لمن يعلم الله تعالى أنه لن يمكن من فعل المأمور به (انظر : الميزان٢٠٧) ، لكنني أرى أنه قد تناقض ، فالفائدة التي يدعيها في مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل لجوازها ، هي العزم على

وعليه فإن مذهب متأخري السمرقنديين جواز النسخ قبل التمكن من الفعل لوجود فائـدة متحققة عند نسخ هذا الفعل وقبل التمكن من فعله وهي توطين النفس على الفعل واعتقاد الفعـل واجباً .

الأداء ليتحقق الابتلاء وبه يكون الثواب – كما قال – ، فلماذا لم ير تلك الفائدة في مسألة الأمر لمـن يعلـم الله تعالى أنه لن يمكن من الفعل ، رغم أن الوجوب غير مراد في الحالتين على المكلف وأن الفائدة متصورة في = = الحالتين أيضاً ، فقياس مذهبه القول بجواز هذا الأمر للعاجز لوجود العزم على الأداء حين التمكن من الفعـل فيتحقق الابتلاء وبه يكون الثواب ، وإلا كان متناقضاً .

ثم لاحظ أن مذهب السمرقندي في المسألتين على عكس مذهب الجـصاص فيهمـا إلا أن الجـصاص بناهما بناء منهجياً سليماً أما السمرقندي فكان متناقضاً (راجع ص ٢٠٣ هامش ١)

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في النسخ قبل التمكن من الفعل

ذهب الدبوسي إلى عدم جواز النسخ قبل التمكن من الفعل مستدلاً على ذلك بالاستدلال الأول للعراقيين – عدم الجواز لامتناع اجتماع الحسن والقبح من وجه واحد – فكان مذهبه موافقاً لمذهب أبي منصور الماتريدي وعلى ذات الأساس ، يقول في بيان مذهبه " الحكمة والصلاح مما يختلف باختلاف الأزمنة والقرون فحسن التبديل فيما احتمل التبدل ... وعلى هذا يجب أن يقال : إن الله تعالى إذا أمر بأمر وجعل المأمور به حسناً منا فعله غير معلق بشرط أن لا يرد عليه نسخ بعينه بحال ، لأنه بعينه متى صار حسناً بالنص لم يجز أن يكون قبيحاً وهو شيء واحد إلا بغلط من المخبر وفي النسخ إثبات قبح ... قلنا : إنه لا يجوز النسخ عندنا إلا بعد التمكن من الفعل "[١] .

ولما جاء البزدوي والسرخسي رفضا هذا القول الذي استمر طويلاً مذهباً للحنفية على اختلاف مناهجهم فيه بدءاً بالكرخي وأبي منصور ثم الجصاص وانتهاء بالدبوسي ، فأجاز البزدوي والسرخسي النسخ قبل التمكن من الفعل وعللا الجواز بتحقق أدنى وجه للفائدة من التكليف بالخطاب المنسوخ ، وهو عقد القلب أو العزم على الأداء أو توطين النفس ، وفي ذلك يقول البزدوي في بيان شرط النسخ " وهو التمكن من عقد القلب ، فأما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة : إنه شرط ، وحاصل الأمر أن حكم النص بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعاً أو لعمل القلب بانفراده ، وعمل القلب هو المحكم في هذا عندنا والآخر من الزوائد"[٢] .

فتحول المذهب بهما إلى القول بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل ، فاستقر المذهب على قولهما ، وسارت المتون المتأخرة عليه[٣] .

---

(١) الدبوسي ، التقويم ٢٣٦

(٢) البخاري ، الكشف ٣٢٣/٣ ، وانظر : السرخسي ، أصول السرخسي ٦٣/٢

(٣) الأخسيكثي ، المنتخب ١٨١/١ ، الخبازي ، المغني ٢٥٣ ، النسفي ، الكشف ١٤٤/٢ ، ابن ملك ، شرح المنار ٧١٣ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ١٣٢/٢ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٢٢٧

العلاقة بين مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل ومسألة تأخير البيان

ذكرت في نهاية مبحث مسألة تأخير البيان من الفصل الأول أن لهذه المسألة ارتباطاً بمسألة النسخ قبل التمكن من الفعل[١] ، وأبين وجه الارتباط بذكر حالات تأخير بيان اللفظ الظاهر، وهي كما يلي :

أولاً : أن يرد البيان قبل الاعتقاد والتمكن من الفعل معاً ، وهذه الحالة بيان محض عند جميع الأصوليين حيث لم يتأخر البيان بل هو في حقيقته مقارن ، فاتفق الجميع على اعتبار النص الثاني مبيناً لمراد النص الأول ، كبيان التخصيص للفظ العام ، وعليه فإن الحنفية متفقون على اعتبار هذه الحالة بياناً .

ثانياً : أن يرد البيان بعد الاعتقاد والتمكن من الفعل معاً ، وهذه الحالة لا تصح إلا على وجه النسخ بالاتفاق ، فلا يجوز اعتبارها بياناً لمراد النص الأول المبيَّن عند جميع الأصوليين ، وقد نقل الزركشي الإجماع على عدم جوازها بياناً، وتمسى عند المتكلمين مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة[٢] ، وعليه فإن الحنفية متفقون على عدم جوازها إلا من باب النسخ .

ثالثاً : أن يرد البيان بعد الاعتقاد وقبل التمكن من الفعل ، وقد اختلف الحنفية في هذه الحالة بناء على اختلافهم في مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل ومسألة تأخير البيان ، فكانت مذاهبهم كما يلي :

العراقيون والدبوسي : لا تجوز هذه الحالة من باب البيان ولا من باب النسخ ، وهي حالة غير متصورة ، ولا تجوز على الله تعالى عندهم ، لأنهم يمنعون النسخ قبل التمكن من الفعل كما يمنعون تأخير البيان إلا من باب النسخ .

أبو منصور الماتريدي وبعض السمرقنديين : لا تجوز هذه الحالة من باب النسخ بل من باب البيان فقط لمنعهم النسخ قبل التمكن من الفعل ، والقول بجواز تأخير البيان عندهم .

البزدوي والسرخسي وما استقر عليه المذهب : تجوز هذه الحالة عندهم من باب النسخ ولا تجوز من باب البيان لجواز النسخ قبل التمكن من الفعل وعدم جواز تأخير البيان إلا من باب النسخ عندهم .

متأخرو السمرقنديين كعلاء الدين السمرقندي : تجوز هذه الحالة من باب النسخ أو من باب البيان حسب الدليل ، لجواز النسخ قبل التمكن من الفعل وجواز تأخير البيان عندهم .

---

[١] راجع ص ٧٩
[٢] الزركشي ، البحر المحيط ٧٨/٣

وهذه المذاهب ليس من صريح كلامهم جميعاً بل قياس مذهبهم وبنـــاء علـــى أســـسهم ومناهجهم .

المبحث السادس

المسألة الرابعة : إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان

يجمع الأصوليون على أن الأحكام تتعلق بأفعال المكلفين ، ذلك أن الأفعال مدار التكليف وبها يحصل الابتلاء ، وعليها يبنى الثواب والعقاب ، ولذلك كان خطاب الشرع متوجهاً إلى الأفعال لبيان أحكامها ، لكن بعض النصوص الشرعية وردت بإضافة الأحكام إلى أعيان مخصوصة كقوله تعالى { حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم... } [النساء – ٢٣] وقوله تعالى {حرمت عليكم الميتة ... } [المائدة – ٣] وقوله تعالى { أحلت لكم بهيمة الأنعام } [المائدة – ١] وقوله تعالى { لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن } [الممتحنة – ١٠] وقول الرسول صلى الله عليه وسلم " أحلت لنا ميتتان ودمان "[١] وغيرها من النصوص .

إلا أن هذه الإضافة لم تكن على وجه تعلق تلك الأحكام بهذه الأعيان ، إذ إن الأحكام من موجبات الأمر والنهي ، ولا يتصور الأمر بالأعيان ولا النهي عنها ، وعليه فإن تلك الأحكام المضافة إلى الأعيان لم تتعلق بها بل متعلقة بتصرفاتنا وأفعالنا بها قطعاً .

وهذا مما لا خلاف فيه ، وإنما الخلاف في تعيين الأفعال المرادة بتلك النصوص ، أو كيفية تعيينها ، أو ماهية وجه الدلالة في تعيين بعض الأفعال ، إذ إن التحريم والتحليل لا يتعلق بكل أفعالنا و تصرفاتنا في هذه الأعيان قطعاً ، بل ببعضها ، فكيف ظهرت لنا الدلالة على هذا البعض ؟

وهذا الخلاف متأخر أظهره المعتزلة في القرن الثالث ، وإلا فإن الأمة مجمعة قبلهم، كما ينص البخاري فيما ينقله عن عبد القاهر البغدادي[٢] ، على تحريم وطء الأمهات والبنات وتحريم أكل الميتة والدم وتحليل أكل النعم بهذه الآيات إجماعاً لا ريب فيه[٣].

فلم تكن هذه المسألة مطروحة للبحث والنقاش ، حتى جاء المعتزلة وأحدثوا فيها قولاً في بيان كيفية تعيين الأفعال المرادة التي تعلقت بها تلك الأحكام المضافة إلى الأعيان ، وأرى أن المسألة تستحق هذا البحث لأن الأفعال غير مذكورة في النص ، وقد أبهمها الشارع وإن كان مراده منها واضحاً لا يحتاج إلى بيان ، لكن يجب وضعها في إطار منهجي دلالي تنتظم تحت

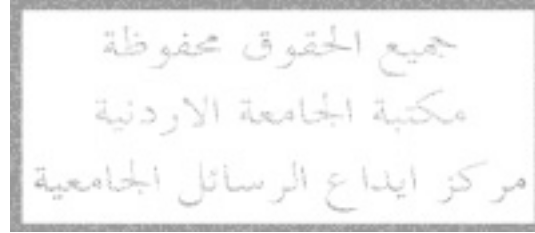
---

[١] البيهقي ، السنن الكبرى ، كتاب الطهارة ، باب الحوت يموت في الماء والجراد ، رقم ١١٢٨ ، ٢٥٤/١ ، وصححه البيهقي ، الدارقطني ، سنن الدارقطني ، باب الصيد والذبائح والأطعمة رقم ٢٥ ، ٢٧١/٤

[٢] هو أبو منصور عبد القاهر البغدادي فقيه شافعي أصولي متكلم برع في علوم كثيرة منها علم الكلام ، كان شديد الرد على المخالفين ومنهم المعتزلة ، توفي ٤٢٩هـ

[٣] البخاري ، الكشف ١٩٧/٢

لوائه لتحديد وجه الدلالة على الفعل المراد ، وهذا ما أراده المعتزلة وهي غاية شريفة وطريقــة مثلى في التعامل مع ألفاظ الشارع ووضعها في أطر منهجية دلالية ، ولا تــستحق هــذا الــذم لإنشائهم الخلاف كما قال عبد القاهر البغدادي .

وقد كانت هذه المسألة من المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين وخاصــة فــي وجه المنهج الدلالي في تعيين الفعل المراد من التحريم أو التحليل المضاف إلى الأعيان ، وفــي المطالب التالية بيان ذلك .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان

بني مذهب العراقيين على القول الذي أحدثه المعتزلة في هذه المسألة وخاصة قول أبي علي وأبي هاشم الجبائيين ، وقبل إيراد القول المستحدث لا بد من الإشارة إلى الأصل العقدي الاعتزالي الذي كان أساس ظهور المسألة ومنشأ الخلاف فيها .

فإن من أصول المعتزلة – كما سبق بيانه – تنزيه الله تعالى عن كل القبائح عملاً بالأصل الجامع عندهم وجوب الأصلح على الله تعالى ، فلا يجوز إضافة القبائح إلى الله تعالى في أفعاله وأحكامه وصفاته التي تدل على اختياره لها ، فلا يخلق الله تعالى القبيح ولا يوجده ولا يريده ولا يأمر به ، وإنما ينهى عنه ولذا فإن قولهم إن العباد خالقو أفعالهم لأجل منع إضافة خلق قبائح أفعال البشر إلى الله تعالى .

وإذا كان التحريم يتعلق بالقبيح ، فقد انحصر تعلق التحريم في قبائح أفعال البشر المخلوقة من قبلهم ، وعليه فلا تصح إضافة التحريم إلى الأعيان التي خلقها الله تعالى ولا تتصف بالقبح ولو كانت مستقذرة لأنها من خلق الله تعالى ولا يجوز إضافة القبيح إليه .

وبناء على ذلك فقد اضطر المعتزلة إلى القول إن هذه النصوص ليست على ظاهرها ، ويجب تأويلها بخلاف ظاهر ألفاظها في إضافة القبيح إلى الأعيان ، فأحدثوا بذلك قولاً لم يسبقوا إليه ، وقد ذهبوا في ذلك مذهبين :

المذهب الأول

وهو لأبي علي وأبي هاشم الجبائيين من المتقدمين والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري من المتأخرين ، فقد ذهبوا إلى أن هذه الإضافة ظاهرة على معناها لكن من قبيل المجاز لوجود الدلالة الواضحة الصارفة من الحقيقة – في أصل وضعها – إلى المجاز ، وهي دلالة العرف ، حتى صار هذا المجاز حقيقة عرفية ، وعليه فألفاظ النصوص التي أضافت الحكم إلى العين واضحة الدلالة لكن على سبيل المجاز الذي دلت عليه دلالة العرف حتى أصبح حقيقة عرفية .

يقول القاضي عبد الجبار في بيان ذلك " إن حال التحريم ، وإن كان في أنه يتعلق بأفعالنا دون الأعيان في الحقيقة ، فقد حصل فيه تعارف ... فقلنا صار بالتعارف يتعلق بالأعيان

فيعرف به الغرض ، وصار حقيقة في ذلك منتقلاً عن بابه حتى علق بالعين ... فيجب أن يصح من هذا الوجه التعلق بظاهره ... فعلى هذا الوجه يدل تحريم الميتة على تحريم أكلها وما شاكله وتحريم الأمهات يدل على تحريم الاستمتاع بهن في الوجوه التي هي الغرض في النساء "[١] .

وقد ذكر أبو الحسين البصري أصحاب هذا المذهب فقال " وقال أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة رحمهم الله : إن ذلك ليس بمجمل بل هو ظاهر من جهة العرف في تحريم الاستمتاع بالأمهات وتحريم أكل الميتة ... وإن كان التحريم فيه متعلقاً بنفس الأمهات فإنه يفيد بالعرف تحريم الاستمتاع ، لأنا عند سماع هذه اللفظة نفهم تحريم الاستمتاع ... وهذه أمارة كون الاسم منتقلاً بالعرف ... وليس يمتنع أن يكون العرف قد نقل التحريم المتعلق بالأعيان فجعله حقيقة في تحريم أفعال مختلفة بحسب اختلاف الأسماء (الأعيان) "[٢] .

المذهب الثاني

وهو لأبي الحسن الكرخي وتلميذه أبي عبد الله البصري الحنفي وهما من شيوخ المعتزلة ومن واضعي أصولهم ، فقد ذهبا إلى أن لفظ إضافة الحكم إلى العين مجمل في معناه ، لأن الحكم تعلق بأحد أفعالنا الكثيرة في هذه العين[٣] ، ولم يرد اللفظ بتعيين أحد الأفعال ، كما لا يجوز أن يتعلق التحريم بجميع الأفعال في هذه العين ، لأن من مذهبهما كما يظهر لي أن المضمر والمقتضى لا عموم لهما[٤] ، وأيضاً ، فإن الفعل المحرم في هذه النصوص مختلف باختلاف الأعيان مما يدل على تعدده ، فلم يجز تحديده بغير دليل ، ولهذا فإن دلالة اللفظ على معناه غير ظاهر عندهما فيجب التوقف فيه حتى ترد الدلالة على أحد الأفعال .

وقد بين أبو الحسين البصري مذهبهما فقال " ذكر الشيخ أبو الحسن رحمه لله وأبو عبد الله رحمه الله أن ذلك مجمل لا يصح التعلق بظاهره ، لأن التحريم متعلق بنفس الأمهات وليس ذلك في مقدورنا لو كان معدوماً ، فكيف وهو موجود ، فلم يجز أن تحرَّ م علينا ، ووجب أن يكون المراد به فعل من أفعالنا يتعلق بالأمهات ، وإذا لم يكن ذلك الفعل مذكوراً في الآية لم يمكن أن يستدل بها على تحريم فعل دون فعل ، ولأن الآية لو اقتضت تحريم فعل معين لكان

---

[١] عبد الجبار ، المغنى ١٣٨/١٧

[٢] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣٠٧/١

[٣] أفعالنا وتصرفاتنا مع الأم والبنت وغيرها من المحرمات كثيرة كالنظر والمجالسة والمخالطة والاستمتاع وغيرها ، وفي الأنعام ركوبها وقتلها لغير حاجة وتعذيبها وضربها وأكلها وغيرها ، فأي الأفعال المرادة بالتحريم أو التحليل .

[٤] هذا على مذهب من لم يفرق بين المضمر والمقتضى ، أما من فرق بينهما فهذه الأفعال من قبيل المقتضى كما يظهر لي ، لأن المقتضى لا عموم له عند الحنفية .

المراد بتعليق التحريم بالأعيان ، تحريم ذلك الفعل بعينه ، ولا يختلف ذلك الفعل بحسب اختلاف الأعيان وليس الأمر كذلك لأن المراد بقوله تعالى { حرمت عليكم أمهاتكم } تحريم الاستمتاع ، والمراد بقوله تعالى { حرمت عليكم الميتة } تحريم الأكل ، فأحد الفعلين مخالف للآخر "[١] .

وقد ذهب عامة المعتزلة إلى المذهب الأول ، فكانت الإضافة عندهم مجازاً ، دل عليها العرف والعادة ، حتى أصبح حقيقة عرفية ، وبالتالي فهو ظاهر على معناه من هذا الوجه لا في أصل الوضع .

ولم يخرج العراقيون عن مجمل هذين القولين ، فأبو الحسن الكرخي صاحب المذهب الثاني عند المعتزلة ، وفي المقابل أخذ الجصاص بما يقارب المذهب الأول عند المعتزلة ، ويلاحظ أن الجصاص لم يذكر رأي شيخه في هذه المسألة ولم يورد مذهبه فيها .

وقد بنى الجصاص مذهبه على الأصل الاعتقادي الاعتزالي حيث قال في باب خاص للمسألة " الأصل في ذلك أن التحليل والتحريم إنما يتعلقان بأفعال المأمورين والمنهيين وما لم يكن فعلاً لهم لا يجوز أن يتعلقا به ... وإذا كان ذلك كذلك ثم ورد لفظ التحليل والتحريم معلقاً في ظاهر الخطاب بما ليس من فعلنا علمنا بذلك أن المراد به فعلنا في ذلك الشيء نحو قوله تعالى {حرمت عليكم أمهاتكم } و{ حرمت عليكم الميتة } وقوله تعالى {لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن } ومعلوم أن غير الأم ومن ذكر معها ، وغير الميتة وما عطف عليها ، لا يجوز أن يتناولها التحريم إذا كانت هذه الأشياء فعلا لله تعالى ومحال أن ينهانا عن فعله لأن ذلك عبث وسفه والله تعالى منزه عن ذلك ، ويستحيل أيضاً من جهة أخرى وهي أن هذه الأشياء أعيان موجودة فلا يصح النهي عنها ولا الأمر بها ..."[٢]

فيلاحظ في تعليله الأول قوله : إن الأعيان فعل الله تعالى وأن الله لا ينهى عن فعله ، فمعنى ذلك أن النهي لا يرد إلا على القبيح ، والقبيح لا يكون فعلاً لله تعالى وإنما يكون من البشر ، فلا يرد النهي إلا على أفعالهم القبيحة التي لم تكن فعلاً لله تعالى ، فهذه دلالة صريحة على أخذه بمذهب المعتزلة في أصلهم العقدي : خلق أفعال العباد .

وبعد هذا البيان للأصل العقدي الذي بنى الجصاص عليه مذهبه ، أعود إلى بيان وجه المنهج الدلالي الذي اتخذه الجصاص لهذه المسألة ، فقد قارب أصحاب المذهب الأول عند المعتزلة في جعلها من باب ظاهر الدلالة لا من باب المجمل لكنه رفض دعوى الظهور فيها عن طريق المجاز بدلالة العرف كما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول عند المعتزلة حيث قال " فإن

---

[١] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣٠٧/١ ، وانظر : عبد الجبار ، المغني ١٣٨/١٧

[٢] الجصاص ، الفصول ٢٥٧/١

قال : ما أنكر أن يكون ورود اللفظ هذا المورد يوجب أن يكون مجازاً ... قيل له : لا يجوز ذلك لأن لفظ التحريم وإن علق بما لا يصح أن يكون محرماً في الحقيقة من هذه الأعيان التي هي فعل الله تعالى فإنه قد عقل به عند وروده ما يعقل بالمذكور من أفعالنا لو علق به التحريم ، بل هو آكد في إيجاب التحريم فيه لو ذكر فعلنا فيها ، لأنه إذا ذكر ضرب من الفعل وعلق التحريم به كان حكمه مقصوراً عليه فيما تقتضيه دلالة اللفظ ، وإذا علق التحريم بالعين تناول سائر وجوه الفعل في العين "[١] .

فيلاحظ أنه رفض دعوى ظهور دلالة اللفظ عن طريق المجاز المتعارف لأن فيه احتياج إلى دلالة خارجية عن اللفظ ، وهذا ما نفاه إذ إن دلالته واضحة ذاتياً عنده .

أما المنهج الدلالي الذي ارتضاه في تعيين الأفعال المرادة فقد بناه على دلالة الاقتضاء وعموم المقتضى فيها ، لكن المراد منه ابتداء هو المخصوص بالعرف ، فأثبت في تلك النصوص مقتضى لها ، وأثبت له العموم في كل ما يصح تناوله من الأفعال المضمرة ، لكن العرف خصص تعلق التحريم والتحليل ببعض هذه الأفعال بما تعارفه الناس واعتادوه منها في الاستباحة أو التحريم ، فيكون مراد الشارع من هذه الأفعال ابتداء المخصوصة منها بالمتعارف المعتاد .

وهذا ما نص عليه بقوله " فلما استحال ذلك فيها (أي تعلق التحريم والتحليل بالأعيان) علمنا أن التحليل والتحريم يتعلق بفعلنا فيها فيجوز أن يقال حينئذ فيه وجهان :

أحدهما : أن لفظ التحريم لما تناول فعلنا صار تقدير الآية حرم عليكم فعلكم في الأمهات وفي الميتة ونحوها ، فيسوغ اعتبار العموم في سائر الأفعال إلا ما قام دليله ، وذلك لأن التحريم لما كان حكمه فيما وصفنا فيما يتعلق به صار بمنزلة الأسماء المضمنة بأغيارها فيفيد إطلاقها ما ضمنت به ... وصار إطلاقه مقتضياً لنفي جميع ما يتعلق به من الفعل ، فيكون تقدير قوله تعالى { حرمت عليكم الميتة } حرم عليكم فعلكم في الميتة فيجوز اعتبار العموم فيه .

والوجه الآخر : أنه متى كان هناك عادة لقوم في استباحة الاستمتاع بالأمهات والأخوات على نحو ما عليه المجوس وكثير من أصناف الكفار الذين يستحلون الاستمتاع بهن ، وقوم كانوا ينتفعون بالميتة على حسب انتفاعهم بالمذكى كان مخرج الكلام تحريم ما كان المشركون يستبيحونه ، فيكون هذا المعنى متعلقاً معقولاً بورود اللفظ فيصير بمنزلة حرمت عليكم الاستمتاع بالأمهات والبنات ومن ذكر معهن ، وحرمت عليكم الانتفاع بالميتة ، لأن المتعارف المعتاد متى خرج عليه الخطاب صار كالمنطوق به فيه فيصح اعتبار العموم فيه ... فلما صار

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٥٩/١

تعلق لفظ التحريم والتحليل بالفعل مقصوراً على ما بينا صح اعتبار عموم لفظ التحريم والتحليل في أفعالنا المضمرة في الخطاب "[١] .

ومما ينبغي الإشارة إليه أن الحنفية جميعهم متفقون على عدم إثبات عموم المقتضى ، فكيف يصح بناء هذه المسألة عند الجصاص على دعوى عموم المقتضى فيها ؟

أجاب الجصاص نفسه عن هذا الاعتراض ، فبين أن الاقتضاء نوعان ، الأول : ما يثبت له عموم ، والثاني : ما لا يثبت له عموم .

فالأول أثبت له العموم لأن أفراد المقتضى في هذا النوع يمكن اجتماعهم على الحكم المتعلق بهذا المقتضى ، ومثل لذلك نصوص الآيات في هذه المسألة كقول الله تعالى { حرمت عليكم الميتة } فيصح اعتبار العموم في أفعالنا في الميتة لأن التحريم يصح تعلقه في سائر أفعالنا فيها ، ولكنها خصصت بدلالة العرف حتى أصبح تقدير الكلام فيها حرم عليكم الانتفاع بالميتة .

أما النوع الثاني فيما لا يثبت له عموم ، فلأن أفراد المقتضى في هذا النوع لا يمكن اجتماعهم ، وإن كان يصح كل واحد منها منفرداً ، ومثل لذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "[٢] فأثبت الجصاص له دلالة الاقتضاء ، فمقتضاه الحكم أو الإثم أي يرفع الحكم أو يرفع الإثم ، فيصح أحدهما لكن لا يمكن العمل بهما مجتمعين ، وبذلك لا يثبت لهذا المقتضى عموم عنده .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٥٧/١-٢٦٠

[٢] قال ابن حجر في هذا الحديث " لم أجده بهذا اللفظ " (الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر ١٧٥/١) وقال عنه الزيلعي " وهذا لا يوجد بهذا اللفظ وإن كان الفقهاء كلهم لا يذكرونه إلا بهذا اللفظ ، وأقرب ما وجدناه بلفظ : رفع عن هذه الأمة ثلاثاً ، رواه ابن عدي في الكامل من حديث أبي بكرة " (نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي ٦٤/٢)

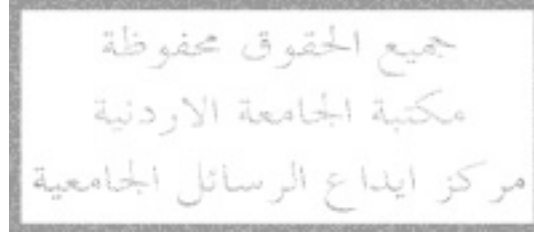
قلت : حديث ابن عدي أخرجه في ترجمة جعفر بن جسر القصاب وهو مما أنكره ابن عدي على جعفر وبيّن أن رواياته كلها منكرة ، انظر (الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي ٣٢٥/٢)

قال الزيلعي " وأكثر ما يروى بلفظ : إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان " (نصب الراية ٦٤/٢)

وبهذا اللفظ أخرجه الحاكم ٢١٦/٢ رقم ٢٨٠١ ، وقال : صحيح على شرط الشيخان ، ورواه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الطلاق باب ما جاء في طلاق المكره ٣٥٦/٧

وقد رُوي الحديث بلفظ " وضع عن أمتي " وقال أبو حاتم الرازي بعد أن خرّج طرق هذا اللفظ " هذه أحاديث منكرة كأنها موضوعة " وقال " ولا يصح هذا الحديث ولا يثبت إسناده " (علل الحديث لابن أبي حاتم الرازي ٤٣١/١)

فالحد الفاصل بين النوعين عنده أن دعوى العموم في المقتضى تصح إذا أمكن اجتماع أفراده والعمل بهم جميعاً ، وإذا لم يمكن اجتماعهم والعمل بهم جميعاً إلا منفردين فلا تصح دعوى عموم مقتضاه[١] .

وخلاصة القول إن الجصاص قد وافق المعتزلة في التأصيل العقدي للمسألة ثم وافق عامتهم (أصحاب المذهب الأول) في جعل إضافة التحريم والتحليل إلى الأعيان من باب الألفاظ الظاهرة لا المجملة ، لكنه خالفهم في تكييف الظهور ، فهم جعلوه من باب الحقيقة العرفية ، أي أن العرف نقل معناه من أصل وضعها اللغوي إلى المجاز ، حتى أصبح هذا المجاز حقيقة عرفية ، بينما أنكر الجصاص دعوى ظهوره على هذه الكيفية ، فجعل ثبوت المعنى من جهة دلالة الاقتضاء في أحد نوعي المقتضى عنده ، وهو ما ثبت له عموم لكنه مخصوص بالعرف .

[١] الجصاص ، الفصول ٢٦٠/١ ، أقر متأخرو الحنفية كالبزدوي والسرخسي ومن بعدهما ثبوت العموم في بعض أنواع المقتضى ، لكنهم لم يجعلوا ما ثبت له عموم من باب المقتضى بل من باب المضمر أو المحذوف ، ففرقوا بين المقتضى وبين المضمر أو المحذوف ، فأثبتوا في المضمر العموم ونفوه عن المقتضى ، بنفس المعنى السابق الذي أورده الجصاص مع اختلافهم معه في الاصطلاح فقط ، انظر : البخاري ، الكشف ٤٥١/٢ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٢٥١/١ ، والمسألة طويلة ومتشعبة لا يحسن إيرادها والبحث فيها إلا بالقدر المتعلق بمسألتنا الخلافية .

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان

ذهب السمرقنديون الذين يحملون العقيدة الماتريدية إلى نقيض مذهب المعتزلة في الأصل العقدي الذي بنى المعتزلة المسألة عليه ، فأجاز السمرقنديون وصف العين بالقبح ، فالأعيان عندهم نوعان قبيحة وحسنة كالأفعال نوعان قبيحة وحسنة ، وكلها خلق الله تعالى ، الأعيان والأفعال ، الحسن والقبيح .

وبناء على ذلك يصح وصف العين بالحرمة ، وهذا ما أشار إليه الماتريدي من جواز وصف العين بالحل والحرمة حيث قال في مسألة أكل الميتة عند الاضطرار " ثم اختلف في حرمة عين الميتة في حال الاضطرار وحلها ، قال بعضهم : عينها حلال وليس بمحرم ، وقال آخرون : عينها محرمة لكن التناول منها مباح ، وهو قول أصحابنا رحمهم الله ... "[١] .

وبالتالي فإن ما أورده المعتزلة والعراقيون من أوجه دلالية في تعيين الفعل المراد لعدم جواز وصف العين بالحل والحرمة لم يقبله السمرقنديون ، فلم يقبلوا دعوى الإضمار في النصوص وتخصيص عمومها بالعرف كما ذهب إليه الجصاص ، ولا دعوى نقل الحقيقة في أصل الوضع إلى حقيقة عرفية كما ذهب إليه عامة المعتزلة ، ولا دعوى الإجمال كما ذهب إليه الكرخي وأبو عبد الله البصري .

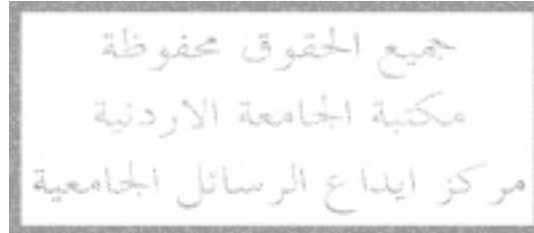
وذهبوا إلى تعلق الحكم بالعين تعلقاً حقيقياً لأن العين والتصرف فيها متلازمان إذ العين محل التصرف ، فوصف العين بالحرمة مثلاً وصف للتصرف فيها ، وهذا ما بينه السمرقندي من مذهب شيوخ سمرقند حيث قال " وقال مشايخنا بأنها (الحل والحرمة) تكون أوصاف الأعيان كما تكون أوصاف الأفعال ، فيوصف المحل بكونه حلالاً لصيرورته محلاً للحل شرعاً ، ويوصف بالحرمة لخروجه من أن يكون محلاً له شرعاً ، ومتى أمكن العمل بحقيقة الإضافة إلى الأعيان فلا معنى لإضمار الفعل كأنه قال تعالى : حرمت عليكم نكاح أمهاتكم أو وطأهن والاستمتاع بهن ، وكأنه قال تعالى : حرمت عليكم أكل الميتة ، وكأنه جل وعلا قال : أحل لكم أكل الطيبات ، إذ الإضمار ضروري يصار إليه عند استحالة العمل بظاهر اللفظ كقوله تعالى {واسأل القرية} [يوسف – ٨٢] ونحو ذلك ، ولأن الحرمة عبارة عن المنع فيوصف الفعل بالحرمة على معنى أنا منعنا عن اكتساب ذلك الفعل وتحصيله ، فيصير الفعل ممنوعاً عنا

---

[١] الماتريدي ، تأويلات أهل السنة ٣٢٥

تحصيلاً واكتساباً ، فكذا معنى حرمة العين : أن العين منع عنا تصرفاً فيه ، فيكــون ممنوعــاً عنا"[١] ، وهذا ما أكده اللامشي ونسبه إلى مشايخ سمرقند[٢] .

فنلاحظ أنهم ردوا المسألة من أساسها وجعلوا الإضافة على الحقيقة ، فرفضوا دعــوى المجاز ودعوى الإضمار ، لأن المسألة ظهرت من قبل المعتزلة بناء على أصلهم العقدي الــذي يرفضه الماتريدية .

---

(١) السمرقندي ، الميزان ٢٥١
(٢) اللامشي ، أصول الفقه ١١٤

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان

لم يورد الدبوسي هذه المسألة ولم يتطرق إليها مطلقاً ، ولعل السبب يعود لأحد أمرين :

الأول : أنه لم ير داعياً لإيراد المسألة ، وهذا التعقيد في تكييف وجه المنهج الدلالي فيها ، فسار على نهج السابقين في عدم الخوض فيها لظهور دلالتها ووضوحها .

الثاني : أنه خشي على نفسه الوقوع في منزلقات المعتزلة في أصلهم العقدي بخلق أفعال العباد إذا ما أثبت أحد مذاهبهم في تكييف وجه المنهج الدلالي ، فآثر السلامة بعدم إيراد المسألة والخوض فيها .

أما البزدوي والسرخسي ، فقد ذهبا إلى ذات مذهب السمرقنديين في أن إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان حقيقة ، ولا حاجة لادعاء المجاز أو الإضمار فيها هروباً من الأصل العقدي الاعتزالي .

وأقاما دعواهما على أن العين محل الفعل ولازم له ، وأن من أمارات الحقيقة اللزوم ، فإذا كان المعنى لازماً للفظ دل على أنه حقيقة فيه ، حتى قال السرخسي " فبهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل في إثبات صفة الحرمة والحل له حقيقة "[1] ، فوصف العين بالحرمة يلزم منه وصف الفعل فيها بالحرمة أيضاً ، ولا يكون ذلك إلا على الحقيقة .

وقد أخذ أكثر المتأخرين بمذهبيهما حتى استقر المذهب على اعتبار إضافة التحريم والتحليل إلى العين حقيقة[2] ، إلا أن بعضهم قبل دعوى المجاز فيها باعتبار أن العين محل الفعل، فإضافة التحريم والتحليل إلى العين يقصد منها الفعل ، فهي علاقة مجازية باعتبار المحلية ، فينتقل المعنى من الحقيقة إلى المجاز للعلاقة المحلية بينهما ، ويكون العرف المعتاد الدلالة الصارفة ، ولم يجعل هؤلاء قولهم هذا مبنياً على أصل المعتزلة العقدي بل من باب التأصيل اللغوي فقط ، لأنهم يجيزون وصف العين بالحرمة ، لكن حكم التحريم لا يتعلق بهذه العين على الحقيقة ، لأن العين موجودة ولا يتصور إعدامها فيتعلق الحكم بالفعل[3] .

---

[1] السرخسي ، أصول السرخسي ١/١٩٥ ، وانظر : البخاري ، الكشف ٢/١٩٥

[2] النسفي ، الكشف ١/٢٧٦ ، ابن ملك ، شرح المنار ٤٣١ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ١/١٤١ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ١٣١

[3] ذكر مذهبهم ابن الهمام في التحرير ، انظر : ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ١/١٦٤ ، أمير باد شاه ، تيسير التحرير ١/١٦٦ ، وقد فصل مذهبهم عبد العلي الأنصاري تفصيلاً دقيقاً في كلام نفيس في شرحه فواتح الرحموت على مسلم الثبوت ٢/٣٣

الفصل الثالث

الاختلافات الأصولية

بين مدرستي العراق وسمرقند

في المسائل المتعلقة

بالسنة

وأثرها في أصول الفقه الحنفي

تمهيد

تميز الخلاف الأصولي في باب السنة بقلته ، فقد انحصر الخلاف بين المدرستين العراقية والسمرقندية بثلاث مسائل أصولية :

وهذه المسائل الخلافية هي :

أولاً : قول الصحابي : أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو السنة كذا ، هل المقصود بالآمر والناهي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والسنة سنته مطلقاً ، فيحمل قول الصحابي في ذلك على أنه أمره ونهيه وسنته صلى الله عليه وسلم ، أو أن الأمر والنهي والسنة محتمل لغيره كالخلفاء الراشدين والصحابة الكبار فلا يحمل على أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ونهيه وسنته إلا بدليل .

ثانياً : دلالة أفعال النبي صلى الله عليه وسلم المجردة عن القرينة على الأحكام ، فهل يجب علينا متابعته فيه أو يندب أو يكون على الإباحة حتى يرد الدليل .

ثالثاً : حجية قول الصحابي .

وقبل الخوض في هذه المسائل الخلافية لا بد من الإشارة إلى ثلاث قضايا تتعلق بمباحث السنة بشكل عام ، وبالمسائل الخلافية الثلاث بشكل خاص :

الأولى : اتفق العراقيون والسمرقنديون في أكثر المسائل الأصولية في باب السنة لعدم قيامها على أسس كلامية تتعلق بخلافاتهم العقدية ، فلا ترتبط هذه المسائل بعلم الكلام والخلافات القائمة فيه بخلاف مسائل الدلالات التي كثر فيها الخلاف بين المدرستين وتشعب ، فجاءت آراء المدرستين في مسائل باب السنة متوافقة ومبنية على الفروع الفقهية والآراء المروية عن أئمة المذهب .

وإن المتتبع لمباحث السنة خاصة يجد أن السمرقنديين قد تابعوا العراقيين في أكثر مسائله وخاصة في المسائل المتعلقة بتقسيم الأخبار وطرق قبولها وردها ، فأخذ السمرقنديون مثلاً بتقسيم العراقيين الأخبار إلى متواتر ومشهور وآحاد ، وأخذوا بقول العراقيين في رد خبر الآحاد إذا كان فيما تعم به البلوى ، وإذا ما عمل الراوي بخلاف ما رواه ، وبقولهم في قبول الحديث المرسل وغير ذلك .

ويعود الفضل في إيجاد هذه المسائل عند الحنفية عامة والعراقيين خاصة إلى عيسى بن أبان مؤسس المدرسة العراقية في بداية القرن الثالث ، فاستقرت أصول مسائل السنة في فترة مبكرة ، ثم ظهرت المدرسة السمرقندية بعد قرن من تأسيس المدرسة العراقية – كما بينت ذلك

في الفصل التمهيدي – فما كان من السمرقنديين إلا أن وافقوا العراقيين وتـابعوهم فـي هـذه المسائل ، وخاصة أنها لا تتعارض مع مذاهبهم الكلامية ، ومبنية على الفروع الفقهية المروية ، ثم استقر المذهب الحنفي على تلك الآراء مع زيادة وتنقيح فيها .

الثانية : إن الخلاف بين المدرستين في هذه المسائل الثلاث لم يقم على أسس منهجية متمايزة إلا بالقدر المتعلق بعين المسألة الواحدة منها ، أي أن الخلاف قائم على نظرة جزئية اجتهادية فـي كل مسألة من تلك المسائل ولا يرتبط بمنهج عام أو قاعدة كلية .

الثالثة : يقترب الخلاف في بعض هذه المسائل من الخلاف الدلالي ، أي أن خلافهم يقوم علـى اختلافهم في دلالة بعض الألفاظ ، لا الخلاف في أصل مباحث السنة كتقسيم الأخبـار وأوجـه قبولها وردها .

فخلافهم في مسألة قول الصحابي أمرنا بكذا ، خلاف في دلالاتـه علـى كونـه أمـراً للرسول صلى الله عليه وسلم ، وخلافهم في حكم دلالة فعل النبي صلى الله عليه وسلم المجـرد عن القرينة ، خلاف في دلالة هذا الفعل على حكم الوجوب أو الندب أو الإباحة ، وخلاف فـي اقتضائه طلب الفعل كما سأبين ذلك .

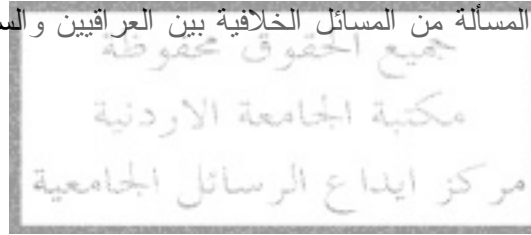
وبعد هذا البيان للنظرة العامة لمباحث باب السنة عند المدرستين ندرك أن الاتفاق كـان السمة الغالبة بينهما ، وأن الخلاف جزئي في بعض مسائله ، وقد جعلت هذا الفصل في ثلاثـة مباحث حيث انحصر الخلاف في ثلاث مسائل .

المبحث الأول

المسألة الأولى : قول الصحابي

أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو السنة كذا

إذا ورد عن الصحابي قوله : "أمرنا بكذا" أو "نهينا عن كذا" أو "السنة كذا" هل يفيد هذا القول أن الآمر والناهي وصاحب السنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيكون بذلك تشريعاً لازماً للأمة ، أو أن مراد الصحابي في الآمر والناهي وصاحب السنة محتمل لغيره صلى الله عليه وسلم من الخلفاء الراشدين والصحابة الكبار والسلف الصالح وحتى الأمراء والولاة ، فلا يكون بذلك تشريعاً لقيام الاحتمال فيه .

وقد كانت هذه المسألة من المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين وفيما يلي بيان ذلك :

مذهب العراقيين

ذهب الكرخي والجصاص إلى أن هذا القول من الصحابي غير ظاهر على معناه في تحديد المراد بالآمر والناهي ، فلا يحمل على أمر الرسول صلى الله عليه وسلم إلا بدليل ، لاحتمال أن يكون الآمر غيره صلى الله عليه وسلم ، ولقيام هذا الاحتمال منع العراقيون جعل هذا القول رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم في أمره ونهيه وسنته إلا بدليل .

وهذا ما نص عليه الجصاص حيث قال " قول الصحابي أمرنا بكذا ونهينا عن كذا وقوله السنة كذا ، لا يجوز أن يجعل شيء منه رواية عن النبي عليه السلام ، إذ كان الأمر والنهي والسنة لا يختص بالنبي عليه السلام دون غيره من الناس قال الله تعالى { أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم } [النساء – ٥٩] ، فقد يكون الأمر والنهي للأمير والوالي ، فلا دلالة في مثله على أنه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك السنة فقد تكون لغير النبي عليه السلام ، قال النبي عليه السلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي "[١] .

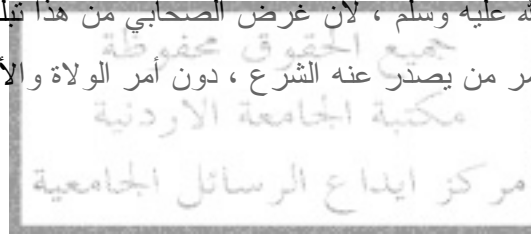
---

[١] الجصاص ، الفصول ١٩٧/٣ ، ورد حديث النبي صلى الله عليه وسلم في : أحمد ، مسند أحمد ١٢٦/٤ ، الحاكم ، المستدرك ، كتاب العلم ، ١٧٥/١ ، رقم ٣٢٩ ، وصححه الحاكم

وقد خالف أصوليو المعتزلة العراقيين في هذه المسألة ، فذهبوا إلى حمل قول الصحابي هذا على أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ونهيه وسنته ، وهذا مذهب أبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري ، فخالفوا شيخهم أبا الحسن الكرخي[١] .

مذهب السمرقنديين

ذهب السمرقنديون إلى خلاف مذهب العراقيين ، فحملوا قول الصحابي هذا على أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأن مراد الصحابي من قوله ، تبليغ الشرع وتعليم الحكم ، فوجب حمل قول الصحابي على أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ونهيه وسنته ، لأنه مصدر التشريع ولا يجوز أن يكون غيره في هذا المقام .

وهذا ما نص عليه السمرقندي حيث قال " وقال عامة مشايخنا بأنه يكون حجة ويحمل على أمر النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن غرض الصحابي من هذا تبليغ الشرع وتعليم الحكم ، فيجب حمل ذلك على أمر من يصدر عنه الشرع ، دون أمر الولاة والأئمة ، لأن أمرهم لا يؤثر في الشرع "[٢] .

ما استقر عليه المذهب

وافق الدبوسي العراقيين فيما ذهبوا إليه ، فلم يجعل قول الصحابي هذا رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا بدليل[٣] ، ثم تبعه في هذا المذهب البزدوي والسرخسي[٤] ، فاستقر المذهب على قولهم ، وسارت المتون المتأخرة عليه[٥] .

---

[١] أبو الحسين البصري ، المعتمد ١٧٣/٢ ، لم يذكر الجصاص مذهب شيخه الكرخي في هذه المسألة ، وإنما ذكر مذهب الكرخي فيها أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد .
[٢] السمرقندي ، الميزان ٤٤٧ ، وانظر : اللامشي ، أصول الفقه ١٥١
[٣] الدبوسي ، التقويم ٧٨
[٤] البخاري ، الكشف ٥٦٣/٢ ، السرخسي ، أصول السرخسي ١١٥/١ ، ٣٨٠
[٥] الخبازي ، المغني ٨٥ ، النسفي ، الكشف ٤٥٥/١ ، ابن ملك ، شرح المنار ٥٨٦ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ٦٥/٢ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ١٨٤ ، ابن عابدين ، نسمات الأسحار ١٦٦

المبحث الثاني

المسألة الثانية : دلالة أفعال النبي صلى الله عليه وسلم المجردة عن القرائن على الأحكام

وضع الأصوليون في كتبهم الأصولية باباً لأفعال النبي صلى الله عليه وسلم لبيان دلالتها على الأحكام ، وكان من ضمن مسائل هذا الباب دلالة أفعال النبي صلى الله عليه وسلم المجردة عن القرينة على الأحكام ، فخرجت الأفعال التي لا تدل على الأحكام أصلاً كأفعال السهو والزلة ، والأفعال الخاصة به صلى الله عليه وسلم كتعدد زوجات ووصال صومه ، والأفعال التي تدل على أحكامها كأفعاله المبينة لمجمل الكتاب حيث تأخذ حكم المجمل ، والأفعال التي أمرنا بمتابعته فيها كأفعال الصلاة والحج وغيرها .

فإذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلاً ليس من ضمن هذه الأنواع الثلاثة وتجرد عن قرينة تدل على حكمه ، فهل يجب علينا متابعته فيها أو يندب أو يكون على الإباحة حتى يرد دليل وجوب المتابعة أو الندب أو الإباحة .

وقد اختلف العراقيون والسمرقنديون في دلالة هذا الفعل على الحكم ، وفيما يلي بيان ذلك :

مذهب العراقيين

ذهب العراقيون إلى أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم إذا تجردت عن القرائن وليس فيها دلالة على أحد وجوه الأحكام فإنها تحمل على الإباحة حتى يرد الدليل على أحد الأحكام وهذا ما نص عليه الجصاص بقوله " أفعال النبي عليه السلام الواقعة عن قصد منه يقتسمها وجوه ثلاثة : واجب وندب ومباح ، إلا ما قامت الدلالة على أنه من الصغائر المعفوة ، فإن ظهر منه فعل ليس في ظاهره دلالة على وقوعه منه على أحد الوجوه الثلاثة التي ذكرنا ، فقد اختلف الناس فيما يتعلق علينا من حكمها ، فقال قائلون : واجب علينا أن نفعل مثله ، حتى تقوم الدلالة على أنه غير واجب ، وقال آخرون : ليس منها شيء واجب فعله ، حتى تقوم الدلالة على وجوبه ولنا فعله على وجه الإباحة ، إذ كان ذلك أدنى منازل أفعاله صلى الله عليه وسلم ، وقال آخرون : نقف فيه ولا نفعله لا على وجه الإباحة ولا غيرها حتى تقوم الدلالة على شيء من ذلك .

واختلفوا أيضاً إذا علم وقوعه على شيء من هذه الوجوه الثلاثة من الإباحة والندب والإيجاب ، فقال قائلون : علينا اتباعه فيه وإيقاعه على الوجه الذي أوقعه عليه وقال آخرون ليس علينا فعله حتى تقوم الدلالة عليه .

وكان أبو الحسن الكرخي – رحمه الله – يقول : ظاهر فعله عليه السلام لا يلزمنا به شيء ، حتى تقوم الدلالة على لزومه لنا ، ولا أحفظ عنه الجواب أيضاً ، إذا علم وقوعه على أحد الوجوه التي ذكرناها ، والذي يغلب على ظني من مذهبه أنه علينا اتباعه فيه على الوجه الذي أوقعه عليه ، فهذا هو الصحيح عندنا "[١] .

وقد أقام الجصاص مذهب العراقيين على استدلالين :

الاستدلال الأول : إن الفعل بمجرده لا يدل على طلب الفعل لأنه لا يدل على إرادة هذا الفعل منا، فلا يكون الأمر أمراً إلا إذا أراده الشارع منا ، والفعل المجرد ليس فيه دلالة على إرادته منا ، وهذا ما بينه الجصاص بقوله " والدليل على أن ظاهر فعله عليه السلام لا يوجب علينا فعل مثله ، قول الله تعالى { أطيعوا الله } [الأنفال – ٢٠] وقال تعالى { فاتبعوه } [التوبة – ١١٧] وقال تعالى { قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله } [آل عمران – ٣١] ، فلما أمرنا بطاعته واتباعه ، وكانت طاعته واتباعه لا يكونان إلا بأن نوقع أفعالنا على الوجه الذي يريده منا ، ولم يكن فعله عبارة عن إرادته ذلك منا ولا كان في ظاهره ما يدل عليه ، لم يجز لنا فعله على وجه الإيجاب مع فقد العلم بأنه يريد ذلك منا ... ولأنا متى أقدمنا على ذلك فقد قضينا بأنه مريد منا ذلك وغير جائز إثبات إرادته لذلك إلا بنص أو دلالة ، وظهور فعله لا يدل عليه ... وليس ظهور الفعل منه على هذا الوجه كظهور أمره في دلالته على إرادته منا ، لأنه لا يأمرنا بشيء إلا وقد أراد منا فعله ، فظاهر الأمر يقتضي إرادة المأمور منا فلذلك اختلفا "[٢].

وهذا الاستدلال قائم على الاعتزال ، ذلك أن الأمر عند المعتزلة يستلزم الإرادة ، فلا يأمر الله تعالى بالشيء إلا إذا أراده منا ، سواء فعلناه أم لم نفعله ، فإرادة الله تعالى لا تتعلق إلا

---

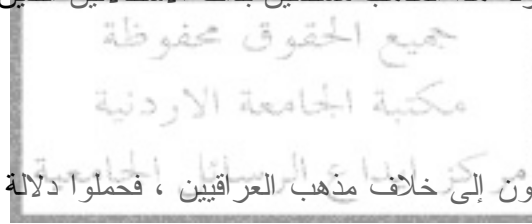
[١] الجصاص ، الفصول في الأصول ٢١٥/٣ ، أورد كل من الدبوسي والبزدوي والسرخسي قولاً للكرخي خلاف ما أورده الجصاص حيث قال الدبوسي في هذه المسألة " وقال أبو الحسن الكرخي : نعتقد الإباحة حتى يقوم دليل بيان سائر الأوصاف ، وإذا قام الدليل على وصف زائد كان النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصاً به حتى يقوم دليل المشاركة ، وقال أبو بكر الرازي : نعتقد الإباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم يلزمنا على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به ، وهو الصحيح عندنا " التقويم، ٢٤٧ ، وتبعه البزدوي والسرخسي في هذه في النسبة لأبي الحسن الكرخي ، البخاري ، الكشف ٣٧٨/٣ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٨٦/٢ ، والراجح عدم صحة هذه النسبة لأبي الحسن الكرخي لأنه خلاف ما أورده عنه تلميذه الجصاص الذي أخذ عنه علم الأصول فهو الأدرى بمذهبه .

[٢] الجصاص ، الفصول ٢١٦/٣

بالحسن فلا يأمر إلا به ، ولا تتعلق إرادة الله تعالى بالقبيح بل ينهى عنه ، وقد سبق بيان هـذا الأصل عندهم في أكثر من موضع .

الاستدلال الثاني : إن الأمر يتناول القول على الحقيقة ولا يتناول الفعل إلا مجـازاً ولا يجـوز العمل بالمجاز إلا بدلالة صارفة ، وبالتالي لا يجوز حمل فعل النبي صلى الله عليه وسلم المجرد عن القرينة على الوجوب لأنه ليس أمراً على الحقيقة ، ولا يصرف إلـى المجـاز إلا بدلالـة صارفة .

وفي هذا يقول الجصاص " إن إطلاق لفظ الأمر إنما يتناول الأمر الذي هو قول القائـل افعل ، ولا يتناول غيره إلا على وجه المجاز ، والدليل على أن اسم الأمر لا ينتفي عـن هـذا القول إذا أريد به إلزام الفعل بحال ، وينتفي لفظ الأمر عن الفعل بأن يقال : الفعل لـيس بـأمر على الحقيقة "[١] .

وقد ذهب المعتزلة هذا المذهب مستدلين بذات الاستدلالين اللذين أوردهما الجصاص[٢] .

مذهب السمرقنديين

ذهب السمرقنديون إلى خلاف مذهب العراقيين ، فحملوا دلالة الفعل على الوجوب لكن عملاً لا اعتقاداً ، فيعتقد الحكم على الإبهام كما هو الحال في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها عندهم .

وسبب قولهم بالوجوب النصوص الدالة على وجوب الطاعة والاقتداء للرسول صلى الله عليه وسلم ، كقول الله تعالى { لقد كان في رسول الله أسوة حسنة } [الأحزاب – ٢١] وقولـه تعالى { وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول } [النساء – ٥٩] وقوله تعالى { فليحذر الذين يخـالفون عن أمره } [النور – ٦٣] .

ويبين علاء الدين السمرقندي مذهبهم فيقول " وقال مشايخ سمرقند بأنها محمولة علـى الوجوب عملاً ، ويتوقف في الاعتقاد عيناً ، لكن يعتقد على الإبهام أن ما أراد الله تعالى منه فهو حق ، وسوّوا بين أفعاله وأقواله ... وجه قول مشايخ سمرقند أن الأصل هو وجـوب الاقتـداء والمتابعة في أفعاله التي ليست من حوائج نفسه وأمور الدنيا ، بالنصوص التي تلونـا ، إلا أن احتمال الخصوص ثابت في بعض الواجبات والمباحات على ما ذكرنا ، فقلنا بوجوب المتابعـة في الفعل دون الاعتقاد عيناً ، لاحتمال أنه يعتقد ما ليس بواجب واجباً ، وما ليس بمباح في حقه

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢١٨/٣
[٢] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٣٤٧/١-٣٥٣

مباحاً ، وأما الفعل فمما لا خطر فيه ، فإنه إن كان واجباً فقد أتى بما عليه وخرج عن عهدة الواجب وأسقط الإثم عن نفسه ، وإن لم يكن واجباً فقد أحرز الثواب بالفعل ، وقضى حق الاعتقاد بالإبهام "[١] .

ومما ينبغي الإشارة إليه أن السمرقنديين وافقوا العراقيين في عدم جعل فعل النبي صلى الله عليه وسلم أمراً لأنهم جميعاً يشترطون في الأمر الصيغة ، أي أن يكون قولاً ، والفعل ليس صيغة فلا يكون أمراً[٢] ، وإنما ذهب السمرقنديون إلى الإيجاب عملاً بالنصوص التي أوجبت الاقتداء ، فكان فعله صلى الله عليه وسلم واجباً علينا بتلك النصوص .

ما استقر عليه المذهب

وافق الأئمة الثلاث – الدبوسي والبزدوي والسرخسي – العراقيين فيما ذهبوا إليه ، فجعلوا فعله صلى الله عليه وسلم المجرد عن القرينة دالاً على الإباحة لأنها القدر المتيقن منه ، وما يزيد عليها من ندب أو وجوب فلا يثبت إلا بدليل لكنهم لم يذكروا الاستدلال الأول الذي أورده الجصاص للدلالة على مذهبه لأنه استدلال مبني على الاعتزال ، فلم يوافق الأئمة الثلاث الجصاص على هذا الاستدلال وردوه بعدم إيراده[٣] .

وقد استقر المذهب على هذا الرأي وسارت المتون المتأخرة عليه[٤] .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٤٥٧-٤٦٠ ، وانظر : اللامشي ، أصول الفقه ١٥٣
[٢] السمرقندي ، الميزان ٨٥ ، اللامشي ، أصول الفقه ٨٥
[٣] الدبوسي ، التقويم ٢٤٧ ، البخاري ، الكشف ٣٧٦/٣ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٨٦/٢
[٤] الأخسيكثي ، المنتخب ١٨٨/١ ، الخبازي ، المغني ٢٦٣ ، النسفي ، الكشف ١٦١/٢ ، ابن ملك ، شرح المنار ٧٢٧ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ١٣٧/٢ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٢٣٢ ، ابن عابدين ، نسمات الأسحار ٢٠٦

المبحث الثالث

المسألة الثالثة : حجية قول الصحابي

أورد الحنفية مسألة حجية قول الصحابي في باب السنة لأن حجية قوله مستمدة من حجية سنة النبي صلى الله عليه وسلم إذ إن قول الصحابي فيه شبهة الرفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم باحتمال السماع أو الرؤية ، فناسب أن يلحق في باب السنة.

وتحرير المسألة عندهم أن الصحابة إن اجتمعت على قول فهو حجة باتفاق بين الحنفية ، أما إن كانت أقوال الصحابة مختلفة فيتخيرون بينها بما يتناسب مع أصولهم ولا يخرجون عنها ، وهذا ما نص عليه إمامهم أبو حنيفة حيث قال " إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته فما لم أجد فيه ، أخذت بسنة رسول الله والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات عن الثقات ، فما لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع من شئت ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم "[1] ، وروى الكرخي عن أبي حنيفة " الذي يحفظ عنه أنه قال : إذا اجتمعت الصحابة على شيء سلمنا لهم "[2] .

لكن الخلاف بين الحنفية في قول الصحابي إذا ورد ولم يعلم له مخالف من الصحابة ، فهل يكون قوله حجة على التابعين ومن بعدهم لا يجوز لهم خلافه ؟

وقد كانت هذه المسألة من المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين وفيما يلي بيان مذاهبهم :

مذهب العراقيين

ذهب العراقيون في هذه المسألة إلى قولين وهما :

الأول : مذهب أكثر العراقيين كأبي سعيد البردعي والجصاص ، وهو منسوب إلى أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني ، أن قول الصحابي حجة مطلقاً سواء وافق القياس أم خالفه ، وسواء كان مما يدرك بالاجتهاد أم مما لا يدرك بالاجتهاد .

وهذا ما نص عليه الجصاص من مذهبهم حيث قال " كان أبو الحسن يقول : كثيراً مما أرى لأبي يوسف في إضعاف مسألة يقول : القياس كذا إلا أني تركته للأثر ، وذلك الأثر قول

---

[1] الصيمري ، حسين بن علي (ت٤٣٦هـ) ، أخبار أبي حنيفة وأصحابه ، ص١٠ ، ط٢ ، مطبعة المعارف الشرقية ، الهند ، ١٩٧٦م

[2] الجصاص ، الفصول ٣٦١/٣

صحابي لا يعرف عن غيره من نظرائه خلافه ، قال أبو الحسن : فهذا يدل من قوله دلالة بينة على أنه كان يرى أن تقليد الصحابي إذا لم يعلم خلافه من أهل عصره أولى من القياس ... قال أبو بكر : وقد يوجد نحو ما ذكره عن أبي يوسف في كتب الأصول أيضاً (أي كتب محمد بن الحسن الشيباني)[١] ... وكان أبو عمر الطبري[٢] يحكي عن أبي سعيد البردعي : أن قول الصحابي حجة يترك له القياس إذا لم يعلم عن أحد من نظرائه خلافه "[٣] ، وقد مال الجصاص إلى هذا الرأي وأخذ به .

الثاني : مذهب الكرخي ، حيث ذهب إلى أن قول الصحابي لا يكون حجة إلا إذا كان فيما لا يدرك بالرأي والاجتهاد ولا سبيل إليه إلا بالتوقيف والنص عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أما ما سبيله الرأي والاجتهاد والقياس فلا حجة فيه .

وهذا ما نص عليه الجصاص من مذهب شيخه حيث قال بعدما أورد تخريج الكرخي لمذهب أبي يوسف – السابق نقله – " قال أبو الحسن : أما أنا فلا يعجبني هذا المذهب ... إن قول الصحابي ليس بحجة فيما يسوغ فيه الاجتهاد وللقياس مدخل في إثباته ... وكان أبو الحسن يري قبول قول الصحابي لازماً في المقادير التي لا سبيل إلى إثباتها من طريق المقاييس والاجتهاد ويعزي ذلك إلى أصحابنا ، ويذكر مسائل قالوا فيها بتقليد الصحابي ولزوم قبول قوله"[٤] .

ويعود السبب في مخالفة الكرخي لأكثر شيوخ العراق أنه لاحظ بعض الفروع الفقهية المروية عن أئمة المذهب تخالف رأي شيوخ العراق ، ولا يمكن بناؤها على قولهم ، فكان خلاف الكرخي مع باقي شيوخ العراق عائداً إلى الاختلاف في فهم مدارك أئمة المذهب في استدلالهم بقول الصحابي في الفروع الفقهية المروية عنهم ، ولهذا قال السرخسي بعدما أورد الفروع الفقهية المروية التي بنى كل من الطرفين رأيه عليها " عرفنا أن عمل علمائنا بهذا في مسائلهم مختلف "[٥] ، وقال ابن نجيم " مسائلهم مختلف الدلالة في تقليد الصحابي "[٦] .

ومما ينبغي الإشارة إليه أن المعتزلة ذهبوا إلى قول الكرخي ، فنص أبو الحسين البصري على أن قول الصحابي لا يكون حجة إلا إذا كان قولاً لا مجال للاجتهاد فيه[٧] .

---

[١] وهي كتب ظاهر الرواية الستة في المرويات الفقهية لأئمة المذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني
[٢] هو أبو عمر أحمد بن محمد الطبري ، أحد فقهاء الحنفية الكبار ، تلميذ البردعي ، توفي ٣٤٠هـ
[٣] الجصاص ، الفصول ٣/٣٦١
[٤] المصدر نفسه ٣/٣٦١-٣٦٤
[٥] السرخسي ، أصول السرخسي ٢/١٠٦
[٦] ابن نجيم ، فتح الغفار ٢/١٤٠
[٧] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٢/٧١ ، ١٧٤ ، شرح العمد ١/٢٥٧

مذهب السمرقنديين

ذهب أبو منصور الماتريدي شيخ المدرسة السمرقندية إلى أن قول الصحابي حجة إذا كان من أهل الفتوى ، فيجب تقليده ، أما إن لم يكن من أهل الفتوى فلا يستحق هذه الدرجة ، وهذا ما رجحه علاء الدين السمرقندي حيث قال بعدما أورد مذاهب العراقيين " وعن الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله عن أصحابنا أن تقليد الصحابي واجب إذا كان من أهل الفتوى ولم يوجد من أقرانه خلاف ذلك ... وهو الأصح ... بخلاف من لم يبلغ درجة الفتوى ... فلا يستحق هذه الدرجة "[١] .

ما استقر عليه المذهب

ذكر الدبوسي رأي كل من الكرخي وأكثر مشايخ العراق ومشايخ سمرقند في كتابه التقويم ، وأورد لكل منهم استدلاله والمرويات الفقهية عن أئمة المذهب التي تدعم رأيه من غير ترجيح بينهم ، لكن ميله إلى مذهب الكرخي كان واضحاً ، ولهذا قال عبد العزيز البخاري " وقال أبو الحسن وجماعة من أصحابنا لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس وإليه ميل القاضي الإمام أبي زيد على ما يشير تقريره في التقويم "[٢] .

لكنني وجدت للدبوسي قولاً في كتابه تأسيس النظر قال فيه " الأصل عند أصحابنا أن قول الصحابي مقدم على القياس إذا لم يخالفه أحد من نظرائه ... وعلى هذا مسائل "[٣] .

أما البزدوي والسرخسي فقد رجحا مذهب أكثر العراقيين فقالا بحجية قول الصحابي مطلقاً ، فاعتمدا تخريج هذه المسألة من المرويات الفقهية على قول أكثر العراقيين مرجحين تخريجهم على تخريج الكرخي وغيره[٤] .

فاستقر المذهب على قولهما ، وسارت بعض المتون المتأخرة عليه[٥] ، وسكتت بعضها عن الترجيح[٦] كما فعل الدبوسي في التقويم .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٤٨١–٤٨٧
[٢] البخاري ، الكشف ٤٠٧/٣
[٣] الدبوسي ، تأسيس النظر ٥٥
[٤] البخاري ، الكشف ٤٠٦/٣ ، السرخسي ، أصول السرخسي ١٠٥/٢
[٥] النسفي ، الكشف ١٧٢/٢ ، ابن ملك ، شرح المنار ٧٣٢ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ١٣٩/٢ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٢٣٦
[٦] الأخسيكثي ، المنتخب ١٩٠/١ ، الخبازي ، المغنى ٢٦٦

الفصل الرابع

الاختلافات الأصولية

بين مدرستي العراق وسمرقند

في المسائل المتعلقة

بالقياس

وأثرها في أصول الفقه الحنفي

تمهيد

يعد باب القياس من أهم مباحث علم الأصول وأجلها ، ولعلماء الأصول مناهج متباينة في الأخذ به وإعماله في استنباط الأحكام ، وتعد العلة من أهم مباحث القياس وأكثرها تعقيداً وتبايناً في مناهج الأصوليين في بيانها وتصويرها ، كما أن للعلة ارتباطاً بعلم الكلام أدى إلى ازدياد هذا التباين المنهجي بين علماء الأصول في مسائل العلة .

وقد امتدت خلافات العراقيين والسمرقنديين إلى باب القياس ، وكاد خلافهم فيه ينحصر في مسائل العلة تحديداً .

ويعود هذا الخلاف في مسائل العلة إلى نظرة كل منهما إلى العلة في تصويرها وكيفية إعمالها وعلاقتها بالحكم الشرعي ، أي كيفية اقتضاء العلة للحكم في الأصل وفي الفرع أو كيفية ارتباط الحكم أو ثبوته بها .

وقد سلك كل من العراقيين والسمرقنديين منهجاً في تصوير العلاقة بين العلة والحكم ، فأدى هذا بدوره إلى خلاف في مسائل متعددة وهي :

- أن حكم الأصل المقيس عليه هل يثبت بالنص أو بالعلة ؟
- التعليل بالعلة القاصرة .
- اشتراط عدم وجود نص في الفرع لصحة قياسه على الأصل ولو كان موافقاً في الحكم .
- تخصيص العلة .

فمدار الخلاف في هذه المسائل بين العراقيين والسمرقنديين عائد إلى منهج كل منهما في تصوير العلاقة بين العلة من جهة وبين حكم كل من الأصل والفرع من جهة أخرى .

وقد جعلت بيان هاتين المنهجيتين عند كل منهما المسألة الخلافية الأولى في المبحث الأول من هذا الفصل ، ثم أتبعتها بهذه المسائل الخلافية المبنية عليها في مباحث لاحقة .

المبحث الأول

المسألة الأولى : علاقة العلة بالحكم

بحث أكثر الأصوليين مسألة علاقة العلة بالحكم عند تعريفهم العلة ، وذكروا في تعريفها كيفية اقتضائها للحكم فاختلفوا في ذلك ، وتعد هذه المسألة من أمهات المسائل الخلافية بين الأصوليين لأن منشأ الخلاف فيها يعود إلى علم الكلام ، فهي من المسائل الخلافية المبنية على الخلاف الكلامي في مسألة التحسين والتقبيح العقليين ومسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه اللتين سبق بيانهما في الفصل الثاني .

وقد ذكر الأصوليون أن اختلاف المتكلمين في هاتين المسألتين الكلاميتين بني عليه اختلاف الأصوليين في كيفية اقتضاء العلة للحكم أو كيفية ثبوت الحكم بالعلة ، وقد كان لهم في هذه المسألة أقوال عدة ، أبرزها ثلاثة ، وهي :

القول الأول : إن العلة موجبة للحكم بذاتها ، أي أن العلة مؤثرة وباعثة في إثبات الحكم وإيجاده، وقد نسب الأصوليون هذا القول إلى المعتزلة .

يقول الزركشي عند إيراده لأقوال الأصوليين في تعريف العلة " الثالث : أنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله تعالى وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين "[1] ، ويقول السبكي " الثالث : وهو قول المعتزلة ، أنها المؤثر في الحكم بذاته ، وهو باطل لأنه مبني على التحسين والتقبيح العقليين "[2] .

ويقول الرازي " وأما (التعريف) الأول (للعلة) : وهو الموجب ، فهو باطل من وجوه ، أحدها : أن حكم الله تعالى على قول أهل السنة مجرد خطابه الذي هو كلامه القديم ، والقديم يمتنع تعليله فضلاً عن أن يعلل بعلة حادثة ، وأما على من قول من يقول : الأحكام أمور عارضة للأفعال معللة بوقوع تلك الأفعال على جهات مخصوصة ، فهو قول المعتزلة في الحسن والقبح العقليين وقد أبطلتموه "[3] .

فهؤلاء الأعلام من الأصوليين وغيرهم صرحوا بأن هذا القول مذهب للمعتزلة بناء على مذهبهم الكلامي في مسألتي التحسين والتقبيح العقليين وتعليل أفعال الله تعالى ، إذ إن الأحكام عند المعتزلة ثابتة قبل ورود الشرع بناء على إثبات الحسن والقبح للأفعال ، وهي العلة الحقيقية

---

[1] الزركشي ، البحر المحيط ١٠٢/٤

[2] السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ٤٤/٣

[3] الرازي ، المحصول ١١٦٤/٤

لثبوت أحكام تلك الأفعال ، فجاءت أحكام الله تعالى موافقة لها وجوباً لأن الله تعالى حكيم منـــزه عن العبث ، ولا تأتي أحكامه إلا بما يوافق مصالح العباد ، ولا يجوز على الله تعالى إهمال تلك المصالح .

فكانت العلة القياسية موجبة لحكمها الشرعي بناء على ذلك ، لأنها وجه من أوجه تعليل أحكام الله تعالى .

فإن كان مذهب المعتزلة هذا القول فيجب أن يكون مذهباً للعراقيين أيضاً لاتفاقهم مـــع المعتزلة في تلك المسائل الكلامية كما سبق بيانه .

والحق أن مذهب المعتزلة والعراقيين على خلاف ذلك تماماً في العلة القياسية تحديداً ، وهذا القول الذي نسبه الأصوليون للمعتزلة بأن العلة موجبة للحكم بذاتها ليس نسبة صحيحة إليهم أبداً ، وسأبين ذلك بتمامه بعد إكمال الأقوال وبيانها ، فلا يحسن تحقيق مذهب المعتزلة إلا بعد تصوير المسألة كاملة بإيراد الأقوال فيها .

القول الثاني : إن العلة موجبة للحكم لكن لا بذاتها بل بإيجاب الشارع ، أي بجعل الشارع إياها موجبة، فلا يثبت بها حكم إلا بعد ورود الشرع وترتيب الحكم عليها ، فتكون علة موجبة وباعثة للحكم حينئذ .

وهذا هو مذهب الماتريدية بناء على مذهبهم في مسألة التحسين والتقبيح العقليين ومسألة تعليل أفعال الله تعالى ، فالحسن والقبح ثابتان للأفعال عندهم لكن لا أثر لهما في إثبات الأحكام إلا بعد ورود الشرع ، فحسن فعلٍ أو قبحه لا يوجب حكماً ولا يبعث على حكم حتى يرد الشرع ويجري الأحكام على وفقها ، فتصبح للعلل حينئذ إيجاباً وتأثيراً على الأحكام بجعل الشارع إياها كذلك ، وهذا هو قول السمرقنديين سأورده عند عرض مذهبهم .

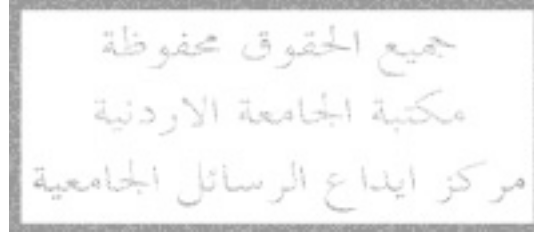
القول الثالث : إن العلة أمارة وعلامة على الحكم ولا يجوز أن تكون موجبة أو باعثـــة عليـــه بحال ، وهذا هو مذهب الأشاعرة الذين نفوا التحسين والتقبيح العقليين فنفوا تبعاً لـــذلك تعليـــل أفعال الله تعالى وأحكامه ، وسبق أن أشرت أن في إثبات التعليل عندهم **(**ومنها التعليـــل بعلـــل الأحكام الشرعية**)** إثبات الاحتياج على الله تعالى لهذه العلل والأغراض ، وهذا أمـــارة الـــنقص والله تعالى منزه عنه ، ولذا فإن أفعال الله وأحكامه ليست معللة بالعلل الأغراض والمصالح .

وعليه فإن الباعث الحقيقي على هذه الأحكام الشرعية إرادة الله تعالى ، ولا تكون هـــذه العلل سوى أمارة وعلامة ومعرف على تلك الأحكام ، وهذا هو مذهب كثيـــر مـــن أصـــوليي الشافعية [١] على ما بينهم من تباين واختلاف في تعريف العلة واقتضائها للحكم وكيفية ربطهـــا

---

[١] الرازي ، المحصول ١١٦٣/٤ ، السبكي ، الإبهاج ٤٣/٣ ، الزركشي ، البحر المحيط ١٠١/٤

بالأصول الكلامية ، ولا يحسن إيراد ذلك هنا ، واكتفي بالإحالة إلى بعض الرسائل العلمية التي عرضت الموضوع عرضاً مناسباً[١] .

واكتفي بهذا القدر من بيان المسألة وعلاقتها بعلم الكلام – أصل منشئها – وأعود وأبين مذهب العراقيين والسمرقنديين وما استقر عليه المذهب .

[١] انظر : رائد أبو مؤنس ، منهج التعليل بالحكمة ١٦٠ ، أحمد حرب ، الصلة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام في مسألتي التحسين والتقبيح العقليين وتعليل أفعال الله تعالى ٢٣٩ ، أيمن الدباغ ، مسلك المناسبة عند الإمام الغزالي ٧٨

المطلب الأول

مذهب العراقيين والمعتزلة في علاقة العلة بالحكم

أوردت هنا مذهب كل من العراقيين والمعتزلة معاً لاتفاقهم على عدم بناء هذه المسألة على أصلهم الكلامي في مسألتي التحسين والتقبيح العقليين ووجوب تعليل أفعال الله تعالى ، فلم يجعلوا العلة موجبة للحكم –كما نسب إليهم الأصوليون تخريجاً على الأصل الاعتزالي الكلامي– بل كان مذهبهم أن العلة أمارة وعلامة على الحكم موافقين بذلك مذهب الأشاعرة ، لكن لا على الأصل الكلامي للأشاعرة الذي سبق بيانه ، لأن العراقيين والمعتزلة مخالفون للأشاعرة في هذه الأصول .

فهل كان العراقيون والمعتزلة متناقضين مع أصولهم الكلامية حين وصفوا العلة بأنها أمارة وعلامة على الحكم أو أن لهم تأصيلاً آخر ؟ يتبين الجواب من خلال بيان نظرتهم إلى العلة .

قسم العراقيون والمعتزلة العلة إلى قسمين :

الأول : علة عقلية : وهي كما يقول أبو الحسين البصري " المعنى الذي يوجب حالاً أو حكماً للغير ويؤثر في ذلك على التحقيق كالعلم الذي يوجب كون العالم عالماً ، والقدرة التي توجب كونه قادراً ، والحركة التي توجب كون الجسم متحركاً ، ولها أحكام مخصوصة من حصولها ، فمنها أن يحصل الحكم عند حصولها (العلة) ولا يكون منفصلاً عنها ولا يصح وجودها مع انتفائه ولا تقدمها عليه ، ومنها أن لا يكون إيجابها له (الحكم) موقوفاً على معنى آخر يقارنه أو شرط وإن كان يصح وجود الشرط في وجوده ، ومنها أن لا يكون إيجابها مختصاً بعين دون عين أو وقت دون وقت "[١] .

الثاني : علة شرعية : ويعرفها البصري بأنها " الصفة التي يثبت تعلق الحكم الشرعي الثابت بالنص وما يجري مجراه بها وتأثيرها فيه "[٢] .

---

[١] أبو الحسين البصري ، شرح العمد ٥٥/٢

[٢] المصدر نفسه ٥٧/٢

ويفرق بينهما فيقول : " فإن قال قائل : بماذا يقع الفصل بين العلة العقلية والعلة الشرعية وفي ماذا يتفقان ، قيل له : العقلية لما كانت مؤثرة في الحكم على طريــق الإيجــاب اقتــضت الشرائط التي ذكرناها ... والعلة الشرعية لا تختص بهذه الشرائط **لأنها لما كان تأثيرهــا فــي الحكم لا على طريق الإيجاب** ، وإنما كان وجه تأثيرها كونها لطفاً للمكلف وداعياً إلى اختيــار فعل آخر صار تأثيرها متعلقاً بالاختيار ، وما طريقه الاختيار لا نمنع أن يختلــف حكمــه فــي الأعيان والأوقات ، ويختلف حكم الدواعي في ذلك ، ولهذا لم نمنع في العلة الشرعية أن تكــون موجودة غير مؤثرة في الحكم ولم يجب أن يكون وجود الحكم تابعــاً لوجودهــا فــي جميــع الأوقات"[١] .

وبناء على ذلك فإن إطلاق لفظ الإيجاب على العلل يقتــضي اســتحالة انفكاكهــا عــن أحكامها في كل حال ، وهذا لا يتحقق إلا في العلل العقلية ، أما العلل الشرعية فلا يتحقق هــذا الأمر فيها ، فتكون العلل الشرعية أمارات على أحكامها ، وقد صرح البصري بذلك فــي عــدة مواضع منها قوله " القياس العقلي يستند إلى علل موجبة للأحكام على التحقيق ... وليس كــذلك القياس الشرعي لأن العلل الشرعية ليست بموجبة للأحكام على التحقيق ، وإنما جعلت أمــارات لها"[٢] .

وهذا ما أكده القاضي عبد الجبار حين قال " إن العلل في القياس العقلي تكون موجبــة ومؤثرة ، كما أن حكمنا كالموجب ، وليس كذلك العلل الشرعية "[٣] ، ويقول أيضاً " وتأثير العلة العقلية قد بيناه في موضع ، وأما العلة الشرعية فتأثيرها أن يعلم بالدليل أو الأمارة أن الحكم بها يتعلق ، أو بأن الحكم بها أولى من غيرها ، فتوصف بذلك "[٤] .

وليس هذا مذهباً للمعتزلة فقط ، بل هو مذهب للعراقيين أيضاً ، يقول الجصاص "القياس على وجهين ، أحدهما : القياس على علة حقيقية موجبة للحكم المقيس وهي علل العقليات علــى الحد الذي وصفنا ، والثاني : قياس أحكام الحوادث على أصولها من النصوص ومواضع الاتفاق وغيرها ، فما كان هذا وصفه فليس بعلة على الحقيقة ، لأنا بينا أن العلة على الحقيقة هي مــا كان موجباً للحكم يستحيل وجودها عارية من أحكامها ، وعلل الشرع التــي يقــاس عليهــا لا يستحيل وجودها عارية من أحكامها "[٥] .

---

[١] أبو الحسين البصري ، شرح العمد ٥٨/٢
[٢] المصدر نفسه ٣٨/٢ ، وانظر : المصدر نفسه ١٧/٢ ، المعتمد ١٩٤/٢ ، ٢٠٧
[٣] عبد الجبار ، المغني ٢٨٢/١٧
[٤] المصدر نفسه ٣٣٠/١٧
[٥] الجصاص ، الفصول ١٠/٤

ويقول أيضاً " والعلل الشرعية أمارات للأحكام وعلامات لها لا على جهة إيجابها لهـا كإيجاب العلل العقلية لأحكامها على حسب ما تقدم من بيانها في ذكر وصف العلل ، فإنما تعلق الأحكام بها حسب تعلقها بالأسماء ، فيكون الاسم علماً لوجوب الحكم لا على جهة إيجابه لـه ، كذلك العلل الشرعية هذه سبيلها "[1] .

وبعد عرض هذه النصوص الجلية لمذهب العراقيين والمعتزلة نتبين بوجه قاطع أن مـا نسبه الأصوليون للمعتزلة ، بأنهم يقولون في العلة القياسية الشرعية أنها موجبة لحكمها ، غيـر صحيح ، بل إن مذهب المعتزلة ومعهم العراقيون أن العلة الشرعية أمارة وعلامة على الحكم .

وسبب قولهم هذا يعود إلى نظرتهم إلى العلل من جهة واقعها العملي التطبيقي ، فواقـع حال العلة الشرعية العملي التطبيقي يشير إلى تخلف الحكم عن علته في بعض أحوالها لمانع أو غيره ، فلا يجوز تبعاً لذلك أن توصف العلة بأنها موجبة للحكم .

وهذا بخلاف العلة العقلية فلا يتصور في واقعها العملي التطبيقي أن يوصف جسم مثلاً بالحركة من غير أن يكون متحركاً ، ولا أن يوصف شخص بالعلم من غير أن يكون عالماً ، فلا تتخلف الأحكام هنا عن عللها ، فكانت العلل العقلية موجبة لأحكامها .

وعليه فإن مذهب المعتزلة والعراقيين أنهم يفرقون بين العلة الشرعية والعلة العقليـة ، وأن العلة الشرعية أمارة على الحكم وعلامة عليه ، وإن ما نسب إليهم من مـذهب الإيجـاب الذاتي في العلة الشرعية لحكمها ، غير صحيح على وجه القطع .

إلا أن بعض الأصوليين كصدر الشريعة رفض من المعتزلة والعراقيين هذا التفريق بين العلة العقلية والعلة الشرعية بناء على نظرتهم من الواقع العملي التطبيقي لهما ، وألزمهم صدر الشريعة بأن يقولوا في كلا العلتين بأنها موجبة لأحكامها بناء على مذهبهم العقدي حيـث قـال "المراد بكونه مؤثراً ، أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بـذلك الأمـر كالقـصاص بالقتـل والإحراق بالنار ، ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية ، فكل من جعل العلـل العقليـة مؤثرة بذواتها، يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة ، فكما أن النار علة للاحتراق عنـدهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق ، فإن القتل العمد بغير حق علة لوجوب القـصاص أيـضاً عقلاً، وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلـك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا أنها مؤثرة بذاتها ، يجعل العلل الشرعية كـذلك ، بأنه تعالى حكم أنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتـراق عقيـب

[1] الجصاص ، الفصول ١٣٨/٤

مماسة النار ، فإن المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنة والجماعة على ما عرف في علـــم الكلام "[١]

وفي هذا الكلام إشارة إلى تناقض مذهب العراقيين والمعتزلة في تفريقهم بـــين العلـــل العقلية والعلل الشرعية مع أصولهم الكلامية ، وأنهم ملزمون بناء على تلك الأصول الكلاميـــة بالقول بأن العلة الشرعية موجبة لحكمها بذاتها كالعلل العقلية ، وأنه لا وجه لهم بالتفريق .

ومن هنا نفهم سبب نشوء نسبة مذهب الإيجاب الذاتي للعلة الشرعية إلى المعتزلة ، إلا أنها نسبة خاطئة مبنية على خطأ في إدراك وجه العلاقة بين هذا التفريق وبين الأصول الكلامية الاعتزالية ، وإنني أقرر أن هذا التفريق متسق مع أصولهم الكلامية .

وبيان ذلك : يقسم العراقيون والمعتزلة الأحكام إلى نوعين :

النوع الأول : الأحكام العقلية : وهي التي تثبت بالعلل العقلية ، وإن العلل العقلية موجبة لهـــذه الأحكام ، ومعنى كونها موجبة أنه يستحيل انفكاك أحكامها عنها ، كما يدل عليه واقعها العملـــي التطبيقي ، فكانت موجبة ، وقد أوردت كلامهم في ذلك ، وهذا المـــذهب متفـــق مـــع مـــذهبهم الكلامي الاعتزالي في مسألة أن السبب موجب ذاتي للمُسبَّب وفي مسألة المتولدات .

النوع الثاني : الأحكام الشرعية : ويتعلق بهذه الأحكام نوعان من العلل :

الأولى : علل المصالح[٢] : وهي مصالح العباد ، وقد جاءت الأحكام الـــشرعية لتحقيـــق هـــذه المصالح ، فأوجبوا تعليل أفعال وأحكام الله تعالى بهذه المصالح لأنه لا يجوز علـــى الله تعـــالى العبث والسفه ، وهي موجبة للأحكام الشرعية بمعنى أنه يستحيل انفكاكها عـــن أحكامهـــا فـــلا تتخلف الأحكام عنها ولا تثبت بدونها ، كما هو الحال في العلل العقلية .

وهذه المصالح هي ذاتها الحسن والقبح في مسائلهم الكلامية ، التحسين والتقبيح العقليين ووجوب تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض ، لكن هذه المصالح لا يتحقق لنا معرفتها في الغالب، فجعل الله لنا طرقاً للوصول إليها فنصب العلل الشرعية (علل القياس الشرعي) فكانـــت أمـــارة على الأحكام وليست موجبة وإنما الموجب لها تلك المصالح .

---

[١] صدر الشريعة ، التوضيح لمتن التنقيح ١٣٣/٢ ،وهذه المتولدات التي ذكرها صدر الشريعة هي الألم الموجود عند الضرب والكسر الحادث عند رمي الزجاج والاحتراق عند إشعال الخشب تكون بخلق الله تعالى عند الأشاعرة والماتريدية ، ولا تكون بكسب العبد كالأفعال ، أما عند المعتزلة فقد اختلفوا ، فمنهم من قال إنها فعل لفاعل السبب ، ومنهم من قال أنها فعل للطباع (أي السبب) ولا ينسبون خلقها لله تعالى ، فحاول صدر الشريعة عند إيراده لهذه المسألة الكلامية أن يلزم المعتزلة بعدم التفريق بين العلل العقلية والعلل الشرعية لأنهم يقولون بأن الأسباب موجبة لمسبباتها بناء على قولهم في مسألة المتولدات .

انظر هذه المسألة الكلامية في : الأشعري ، مقالات الإسلاميين ٩٢/٢-١٠٠ ، الباقلاني ، التمهيد ٢٩٦ ، عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ٣٨٧

[٢] لا يطلق أبو الحسين البصري على هذا النوع لفظ علل بل يسميها (المصالح) من غير إضافة لفظ (علل) وإنما ذكرها الجصاص ، فأطلق عليها لفظ (علل المصالح) لكن مرادهما واحد .

الثانية : العلل الشرعية : وهذه العلل يتصور فيها تخلف أحكامها عنها لجواز النسخ والتبديل في الأحكام إن تبدلت المصالح واختلفت .

ولبيان الفرق بين علل المصالح وبين العلل الشرعية في إيجاب الأحكام ، أضرب المثالين التاليين :

المثال الأول : من أحكام الإسلام تحريم زواج الأخ بأخته ، والعلة الشرعية للتحريم كونهما أخوين .

المثال الثاني : من الأحكام أيضاً وجوب القصاص على القاتل ، والعلة الشرعية للوجوب القتل العمد العدوان .

فلو كانت هاتان العلتان الشرعيتان موجبتين لأحكامهما لما جاز تخلف أحكامها بحال ، لأن العلل الموجبة يستحيل انفكاكها عن أحكامها ، ولو انفكت لما كانت موجبة ولكانت أمارة على تلك الأحكام ، ونجد أن أحكام هاتين العلتين الشرعيتين قد انفكت عنهما أحكامهما في بعض أحوالهما ، فلم تكن علة كون الأخوين كذلك موجبة لتحريم الزواج بينهما في شريعة آدم عليه السلام ، كما لم تكن علة القتل العمد العدوان موجبة لوجوب القصاص في أول حالة قتل في البشرية بين ابني آدم عليه السلام ، فدل على أن هاتين العلتين الشرعيتين أمارة على أحكامهما ولم تكن موجبة .

أما علل المصالح ، فقد كانت موجبة لأحكامهما فإن المصلحة التي أوجبت إباحة زواج الأخ من أخته في شريعة آدم قد انتفت فانتفى معها حكمها وجوباً ، وأوجب مصلحة جديدة حكماً آخر وهو حرمة زواج الأخ من أخته .

وكذلك المصلحة أوجبت منع القصاص في حالته الأولى ، فلما تبدلت المصالح وانتفت المصلحة السابقة انتفى معها حكمها وجوباً ، وجاءت المصلحة الجديدة وأوجبت حكماً جديداً وهو وجوب القصاص في القتل .

وبعد هذا البيان ندرك أن علل المصالح مبنية على الأصول الكلامية للعراقيين والمعتزلة، وأن العلل الشرعية أمارة على الأحكام ، فجاز لكونها أمارة نسخ أحكامها وتخصيصها وتبديلها، ولو كانت موجبة لما جاز نسخ حكم أو تخصيصه على الإطلاق .

وقد أشار أبو الحسين البصري إلى هذه النظرة في التفريق بين المصالح وعلل الأحكام في مواضع متفرقة من كتابيه – شرح العمد والمعتمد – وسأورد بعض كلامه وأترك كثيراً منه لتفرّقه ولتعلق الكلام بغيره من المسائل ، فلم يورد البصري المسألة بشكل مستقل وإنما كان كلامه فيها إشارات ضمن سياق الكلام في مسائل أخرى .

يقول في أحد المواضع " إن القياس العقلي يستند إلى علل موجبة للأحكام على التحقيق فمتى علم بالنظر في الأصل تعلق الحكم بعلة وجب القطع على أن كل ما يشاركه في تلك العلة يجب أن يكون مشاركاً له في الحكم **لأن ما يوجب للغير حكماً أو حالاً لأمر يرجع إلى ذاته لا يجوز أن يوجد في موضع فلا يوجب ذلك ، كما لا يجوز أن يكون إيجابه لما يوجبه مختصاً بوقت دون وقت** ... وليس هكذا القياس الشرعي ، لأن العلل الشرعية ليست بموجبة للأحكام على التحقيق وإنما جعلت أمارات لها ، ولا يصح أن يعلم كونها أمارة للحكم إلا عند ورود التعبد بالقياس **لأنا نجوز أن تكون الصفة التي هي علة حكم الأصل مقصورة عليه لتعلق المصلحة في ذلك ، ولا يعتبر بها سائر ما يشاركها في الحكم لاختلاف المصلحة فيهما** "[١] .

ويقول في موضع آخر " وأما العلل الشرعية فإنها إما وجه المصلحة وإما أن تكون أمارة يصحبها وجه المصلحة فإن كانت وجه المصلحة فمعلوم أن وجه المصلحة يجوز أن يقتضي المصلحة بشرط يختص بعض الأزمان دون بعض ، ألا ترى أن مصلحة الصبي في وقت الرفق ومصلحته في وقت العنف ، ولهذا اختلف شرائع الأنبياء وصح نسخ العبادات ... وإن كانت العلل الشرعية أمارات تصحب وجه المصلحة وكان وجه المصلحة قد يقف على شرط يرجع إلى أحوال المكلف ويختص ببعض الأزمان كانت الأمارة التي تصحب وجه المصلحة تختص كونها أمارة أيضاً ببعض الأزمان دون بعض "[٢] .

وقد أورد الجصاص هذه النظرة أيضاً ، لكنه كان أكثر وضوحاً وبياناً لها من البصري، وقد ذكرها في مسألة التعليل بالعلة القاصرة ، حيث أنكر تعليل حكم لأصل لا تتعدى علته إلى غيره ، وفرق بين كون حكم الأصل مشتملاً على مصلحة وغرض محمود ، وبين تعليله بعلة شرعية لا تتعدى إلى غيره فقال " فإن قال قائل : الفرق بين الحكيم والسفيه أن الحكيم تتعلق أفعاله بأغراض محمودة ، فوجب أن تكون أحكام الله تعالى وأفعاله متعلقة بأغراض محمودة من حيث كان حكيماً لا يجوز منه العبث ، وتلك الأغراض هي العلل التي لا تتعدى أصولها .

قيل له : من ههنا أتيت ، وذلك لأنك حين جهلت علل المصالح وعلل الأحكام ولم تنفصل عندك إحداهما من الأخرى أجريتهما مجرى واحداً .

وعلل المصالح ليست هي العلل التي يقاس عليها أحكام الحوادث ولا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف .

---

[١] أبو الحسين البصري ، شرح العمد ٣٨/٢

[٢] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٢٠٧/٢

ألا ترى صاحب موسى عليهما السلام لما فعل تلك الأفاعيل التي استنكر موسى ظاهرها مما لم يقف موسى عليه السلام على عللها من طريق النظر والرأي ولم يعلمها إلا من طريق التوقيف حين بينها له بقوله { أما السفينة فكانت } { وأما الغلام } { وأما الجدار } [الكهف ٧٩-٨٢][1] ، وعلل الأحكام إنما هي أوصاف في الأصل المعلول ليست من علل المصالح في شيء والمصالح نفسها هي الأحكام التي تعبدنا الله تعالى بها وقد علمنا عند ورود النص أنه لم يفعلها إلا حكمة وصواباً ، وإن لم نقف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه .

وعلل هذه المصالح إنما هي في المتعبدين لا في الحكم وذلك لأنه جائز أن يكون في المعلوم أنه لو لم يتعبدنا بها لفسدنا وإذا تعبدنا بها صلحنا ، وليس كذلك من علل الأحكام في شيء ، فإن قيل : ما أنكرت أن تكون العلل التي نستخرجها مما لا يتعدى ، هي من علل المصالح ، قيل له : هذا غلط لأن كون الذهب والفضة أثماناً ليس من علل المصالح ، لأن كونهما أثماناً إنما كان باصطلاح الناس عليه ، وكون الأولاد من الأمهات ليست من علل المصالح في شيء ، وأنت إذا استخرجت علة النصوص فإنما تستخرجها لتجعلها علة للحكم المنصوص عليه ، ولو كانت علة الأحكام علة المصلحة لوجب أن يكون الأكل في البر بالبر ، لما كان عندك علة لتحريم التفاضل ، أن يكون التحريم أبدياً موجوداً وأن يصح إباحة التفاضل فيهما مع وجودهما **لأن علل المصالح غير جائز وجودها عارية من أحكامها** ، وقد علمنا وجود كونه مأكولاً مع إباحة التفاضل قبل التحريم ، فدل على أن علل الأحكام ليس من علل المصالح في شيء ، وأن علل الأحكام سبيلها أن تكون أوصافاً للأصول المقتضب منها العلل .

وعلل المصالح إنما هي معان في المتعبدين لا في الأصول المتعبد بها ، وتلك المعاني لا نعلمها إلا من طريق التوقيف وإن كنا قد علمنا في الجملة أن المصلحة في الحكم الذي تعبدنا به "[2] .

وبعد هذا البيان لنظرة العراقيين والمعتزلة إلى العلل وكيفية اقتضائها لأحكامها ندرك أن نسبة مذهب الإيجاب الذاتي إلى المعتزلة نسبة خاطئة ، وأن حقيقة مذهب العراقيين والمعتزلة أن العلل الشرعية أمارات وعلامات للأحكام وليست موجبة ، وهو مذهب متوافق مع أصولهم الكلامية الاعتزالية .

---

(١) وفي هذا الاستدلال إشارة على اعتزال الجصاص لأن هذا الاستلال من استدلالات المعتزلة على وجوب الأصلح على الله تعالى

(٢) الجصاص ، الفصول ١٤٠/٤-١٤١ ، وهذا دليل واضح وجلي لا لبس فيه على اعتزال الجصاص حين أقر بأن أحكام الله تعالى وأفعاله معللة وجوباً بأغراض محمودة ، وقد أقر بهذه المقولة لكنه أنكر العبارة التالية "وتلك الأغراض هي العلل التي لا تتعدى أصولها " فلم يجعل العلل الشرعية من قبيل هذه الأغراض المحمودة .

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في علاقة العلة بالحكم

ذكرت مذهب السمرقنديين عند عرض مذاهب الأصوليين في تعريف العلة وكيفية اقتضائها للحكم ، وإن مذهبهم أن العلة موجبة للحكم لا بذاتها بل بإيجاب الشارع وبجعله إياها علة ، فكانت موجبة وباعثة للحكم بورود الشرع .

وهذا المذهب عندهم مبني على العقيدة الماتريدية في المسألتين الكلاميتين التحسين والتقبيح العقليين وتعليل أفعال الله تعالى كما سبق بيانه .

وفي بيان هذا المذهب يقول علاء الدين السمرقندي عند عرض أقوال الأصوليين في تعريف العلة " وعن الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمة الله عليه أنه قال : العلة هي المعنى الذي إذا وجد يجب به الحكم معه ، وقوله معه احتراز لدخول الاستطاعة مع الفعل ، وهذه العبارات فاسدة سوى ما ذكرناه عن الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله ، فإنه هو الصحيح، فإن العلة ما يجب بها الحكم ، فإن وجوب الحكم وثبوته بإيجاب الله ، لكن أوجب الحكم لأجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى "[١] .

وهذا ما أكده اللامشي بقوله " وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله : العلة هي المعنى الذي إذا وجد يجب الحكم به معه ، والصحيح هذا فإن العلة ما يجب معه الحكم ، والوجوب بإيجاب الله تعالى ، لكن الله تعالى أوجب الحكم لأجل هذا المعنى "[٢] .

وبذلك ندرك أن نظرة السمرقنديين تختلف عن نظرة العراقيين ، فالعلة عند السمرقنديين موجبة للحكم بإيجاب الله تعالى ، وهي نظرة مبنية على علم الكلام بشكل محض .

أما العراقيون فالعلة عندهم أمارة وعلامة على الحكم ، وهذه نظرة مفصولة عن علم الكلام ومتعلقاته ، وبنوها على تأصيل آخر من خلال الواقع العملي التطبيقي للعلة .

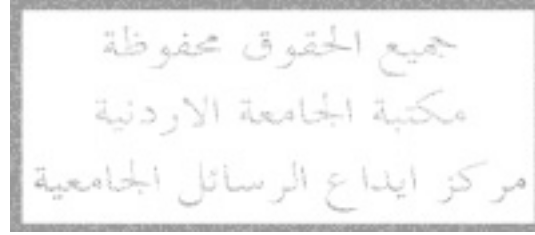
وهنا أقرر قضية مهمة نحتاجها في المباحث اللاحقة ، وهي أن الخلاف بينهم في كيفية اقتضاء العلة الحكم تجاوز حد الخلاف في الاصطلاح ، أي أن الخلاف له أبعاد تعدت وصف العلة بكونها أمارة على الحكم أو موجبة له .

---

(١) السمرقندي ، الميزان ٥٨٠

(٢) اللامشي ، أصول الفقه ١٩١

فإن نظرة العراقيين للعلة بجعلها أمارة على الحكم أضعف دورها عندهم في ثبوت الحكم بها ، وبالتالي كان للعراقيين مذهبٌ في بعض مسائل باب القياس مبنيٌ على هذه النظرة للعلـــة وعلى ضعف دورها في ثبوت الحكم بها .

وفي المقابل فإن نظرة السمرقنديين للعلة بجعلها موجبة للحكم قوّى دورها فـــي ثبـــوت الحكم بها ، وبالتالي كان للسمرقنديين مذهب مقابل لمذهب العراقيين في تلك المسائل مبنيٌ على هذه النظرة للعلة وعلى قوة دورها في ثبوت الحكم بها ، وستكون هذه المسائل الخلافية المباحث التالية من هذا الفصل .

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في علاقة العلة بالحكم

مر المذهب بمرحلتين مختلفتين عند استقراره في مسألة علاقة العلة بالحكم :

المرحلة الأولى : مرحلة الدبوسي

المرحلة الثانية : مرحلة البزدوي والسرخسي

وفيما يلي بيان هاتين المرحلتين :

المرحلة الأولى : مرحلة الدبوسي

جاء الدبوسي ولاحظ كلام كل من العراقيين والسمرقنديين في العلة وكيفية نظرة كل منهما إليها فوجد أن كلاً منهما يتجه إلى العلة اتجاهاً يخالف الآخر ، فوضع الدبوسي اصطلاحات جديدة مبنية على النظرتين السابقتين ، فأخرج لنا اتجاهات جديدة للنظر إلى العلة هي ذات الاتجاهات القديمة عند العراقيين والسمرقنديين ، لكن باصطلاحات جديدة كانت أضبط وأكثر بياناً ووضوحاً ، وفيما يلي بيانها :

الاتجاه الأول : النظر إلى العلة بكونها وصفاً مجرداً دون اعتبار لتوفر الشروط وانتفاء الموانع في ذلك الوصف ومحله لتعدية الحكم إلى الفرع ، فهذا الوصف المجرد هو ذات العلة .

وهذه هي حقيقة نظرة العراقيين إلى العلة ، وإن لم يكن هذا اصطلاحاً لهم ، لأنهم يفصلون المسألة عن علم الكلام ابتداء ، فلا يجعلون العلة موجبة لأحكامها كما هو حال علل المصالح ، ثم يفرقون بينها وبين العلل العقلية ، إذ إن الأخيرة موجبة ولا يتصور انفكاك أحكامها عنها ، بخلاف العلل الشرعية ، فنتج عن ذلك أن العلل الشرعية أمارات للأحكام ، ويجوز وجودها عارية عن أحكامها .

فإذا ما تأملنا كلامهم ندرك – كما أدرك الدبوسي – أن مقصدهم بالعلل هي تلك الأوصاف التي تعلقت بمعانيها الأحكام مجردة عن توفر الشروط وانتفاء الموانع .

ومن هنا ندرك سبب ضعف العلاقة بين العلة الشرعية وبين حكمها عند العراقيين وأثر ذلك في المسائل الأصولية اللاحقة واختياراتهم فيها .

وقد وجدت في كلام الجصاص ما يشير إلى هذه الفكرة وإلى هذا الاصطلاح الجديد الذي أبدعه الدبوسي حين قال الجصاص في بيان حقيقة العلة " الوصف هو عَلَم الحكم وأمارته

ويعبر عنه بأنه علة له "[١] ، أي أن الوصف والعلة اصطلاحان مترادفان فالعلة هي ذات الوصف .

ويشير في موضع آخر أن توفر تلك الشروط وانتفاء الموانع ليست من العلة ، ويسميها (التقييدات) ، فقال في مسألة تخصيص العلة " وتقييد العلة مما لا يلزم عليه التخصيص كقول أصحابنا في علة تحريم النساء : إنها وجود أحد وصفي علة التحريم التفاضل فمتى أطلقنا العلة على هذا الحد احتجنا إلى ترك الحكم مع وجود العلة في الدراهم والدنانير إذا أسلمها في سائر الموزونات فيكون فيه تخصيص من جملة موجب العلة ، **ولو قيدناها** بأن قلنا : إن علة تحريم النساء هي وجود أحد وصفي علة تحريم التفاضل في غير جنس الأثمان ، **كان حكمها حينئذ جارياً معها موجوداً بوجودها ولا توجد في حال من الأحوال عارية من إيجاب حكمها .**

وكذلك لو قلنا في الابتداء : إن العلة أحد وصفي علة تحريم التفاضل فيما يتعين لم يلزمنا عليها التخصيص لأن الدراهم والدنانير لا تتعينان بالعقود عندنا ، **واستعمال التقييد وحصر العلل بما لا يلزم** عليها التخصيص ممكن في سائر العلل التي **خصوا أحكامها ، إلا أنه لا يجوز مع ذلك أن يعزى** إليهم ما ليس من مقالتهم لأجل إمكان ذلك "[٢] .

فخلاصة قوله إن العلة هي ذات الوصف المجرد دون تلك التقييدات (توفر الشروط وانتفاء الموانع) ، ولو كان العلة هي ذلك الوصف مع تقييداتها لكانت العلة موجبة لأحكامها ، كما يفهم من كلامه .

وعليه فإن اصطلاح الدبوسي اصطلاح صحيح في نسبته إلى العراقيين وإن كان جديداً ومتأخراً في الظهور عنهم .

وقد اصطلح الدبوسي على تسمية هذا الوصف بركن العلة فقال "ركن العلة : ما جعل علماً على حكم النص من جملة ما اشتمل عليه اسم النص ، وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه كما وجد في الأصل "[٣] ، ثم سمى الركن بعد ذلك وصفاً .

وقد نص في عدة مواضع أن العلة هي الوصف المجرد دون تلك الشروط والموانع ولذلك فإن الحكم ينتفي عنده لسببين ، إما لوجود مانع أو فقدان شرط مع وجود العلة صحيحة غير فاسدة ، وإما لفساد الوصف أي فساد العلة ، يقول في ذلك " فإذا وجدنا الوصف ولا حكم

---

[١] الجصاص ، الفصول ١٥٦/٤
[٢] المصدر نفسه ٢٥٦/٤
[٣] الدبوسي ، التقويم ٢٩٢

معه واحتمل العدم لفساد العلة ، واحتمل لمانع من الصحة "[١] ، ويقول أيضاً " انعدام الحكم بأن نضيف العدم إلى مانع على ما ذكرنا دون فساد العلة "[٢] .

وبناء على ذلك فقد ذهب الدبوسي إلى أن العلة أمارة على الحكم – موافقاً بذلك العراقيين – فقال " إن علل الشرع أمارات على معنى أنها لم توجب بذواتها بل بجعل الشرع إياها موجبة "[٣] ، ويقول في موضع آخر " وعلل الشرع أعلام وآيات في الحقيقة على الأحكام والموجب هو الله تعالى "[٤] .

وهذا عين كلام الجصاص حين قال " وإنما وجب الأحكام بها (العلة) من حيث جعلها الله تعالى أمارات لها "[٥] .

وبهذا ندرك أن الدبوسي قد وافق العراقيين تماماً في نظرتهم إلى العلة وأن خلافه معهم لم يكن إلا في الاصطلاح فقط ، وفي زيادة البيان والتأصيل للمذهب .

وبناء على موافقة الدبوسي للعراقيين في نظرتهم إلى العلة على أنها أمارة على الحكم فقد وافقهم في المسائل التي ترتبت على هذه النظرة كما سأبين ذلك لاحقاً في المسائل التالية .

الاتجاه الثاني : النظر إلى العلة بكونها وصفاً مع توفر الشروط وانتفاء الموانع في ذلك الوصف ومحله ، فالعلة لا تكون علة إلا بهذا الاعتبار كاملاً .

وهذه هي حقيقة نظرة السمرقنديين إلى العلة ، وقد أقر علاء الدين السمرقندي – وهو من متأخري السمرقنديين – بهذا الاصطلاح وصحة نسبته إلى السمرقنديين ، لأن العلة لا يمكن إدراك حقيقة إيجابها للحكم بناء على علم الكلام فقط ، بينما يخالفها الواقع العملي للعلة في علم أصول الفقه .

فكان لا بد من النظر إلى العلة باعتبارها هذا الوصف مع توفر الشروط وانتفاء الموانع في ذلك الوصف ومحله ، وعدم الاكتفاء بالوصف المجرد حتى لا ينتفي الإيجاب عند تخلف الحكم عن الوصف في بعض الأحوال لانتفاء شرط أو وجود مانع ، فلا يقع حينئذ في التناقض في مفهوم العلة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه .

ولذلك كانت العلة عندهم هي العلة التامة ، أي الوصف مع توفر الشروط وانتفاء الموانع، وهذا ما نص عليه السمرقندي فقال " وركن العلة بدون الشرائط لا يكون علة ، فلم

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٣١٣
[٢] المصدر نفسه ٣١٣
[٣] المصدر نفسه ٣٠٦
[٤] المصدر نفسه ١٥
[٥] الجصاص ، الفصول ٢٥٩/٤

يثبت الحكم لعدم العلة ، لا أن يمتنع الحكم مع قيام العلة "[١] ، ويقول أيضاً " إن الوصف مع الشرائط يكون مؤثراً في الحكم ... فيصير بأصله (الوصف) ووصفه (الشرائط) علة للحكم ... وبعض العلة ليس بعلة "[٢] .

وخلاصة القول إن التأصيل الجديد الذي أبدعه الدبوسي ليس إلا تأصيل باصطلاحات جديدة ، فهو ذات التأصيل السابق الذي أوردته عن العراقيين والسمرقنديين ، إلا أن الدبوسي أحدث فيه اصطلاحات جديدة مع زيادة في البيان والتوضيح ، وقد أخذ الدبوسي بنظرة العراقيين إلى العلة فوافقهم فيما ذهبوا إليه .

المرحلة الثانية : مرحلة البزدوي والسرخسي

لما جاء البزدوي والسرخسي أقرّا الدبوسي على هذا الاصطلاح الجديد ، ولكنهما اختلفا معه في اختياره لمذهب العراقيين وموافقته التامة لهم ، فأحدثا مذهباً ثالثاً جديداً ، استقرا فيه على بعض مذهب العراقيين والدبوسي وبعض مذهب السمرقنديين ، وفيما يلي بيان ذلك :

قسم البزدوي والسرخسي النظر إلى العلة إلى جهتين :

الجهة الأولى : كونها علة : إن لفظ (العلة) له ارتباط وثيق بعلم الكلام ، فكانت من هذه الجهة وبهذا اللفظ موجبة للحكم بإيجاب الله تعالى بناء على العقيدة الماتريدية التي استقر عليها اعتقاد علماء المذهب الحنفي ، فوافق البزدوي والسرخسي مذهب السمرقنديين من هذه الجهة .

فإذا كان الكلام عن العلة من خلال هذه الجهة أي بكونها علة ، فإنهما ينظران إليها باعتبارها الوصف مع توفر الشروط وانتفاء الموانع ، فتكون موجبة وتقوى العلاقة بينها وبين حكمها .

الجهة الثانية : كونها وصفاً : إن لفظ (الوصف) في القياس له ارتباط بالواقع العملي التطبيقي لمسائل العلة ، فإذا كان الكلام عن العلة باعتبارها وصفاً ، فإن البزدوي والسرخسي ينظران إلى العلة من هذه الجهة ، فيجعلون العلة هي الوصف المجرد دون اعتبار لتوفر الشروط وانتفاء الموانع ، وتكون بذلك أمارة على الحكم فتضعف العلاقة حينئذ بين العلة والحكم .

وإن هاتين الجهتين في النظر إلى العلة وعلاقة الحكم بها موجودة في كلام البزدوي والسرخسي ، فعند كلامهما عن تعريف العلة فإنهما ينظران إليها من الجهة الأولى فيعرفانها بقولهما : إنها الموجب للحكم بإيجاب الله تعالى .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٥٩٨

[٢] المصدر نفسه ٥٩٨

وهذا ما نص عليه البزدوي فقال في تعريف العلة " وهو (أي المذكور وهو العلــة ، أو لفظ العلة) في الشرع عبارة عما يضاف إلى وجوب الحكم ابتداء ... لكن علــل الــشرع غيــر موجبة بذواتها وإنما الموجب للأحكام هو الله عز وجل "[١] ، ويقول السرخسي " العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل بجعل الشرع إياها موجبة "[٢] .

أما عند كلامهما عن كيفية عمل العلة بكونها وصفاً وكيفية اقتضاء هذا الوصف للحكــم فيعرفانها بأنها أمارة وعَلم على الحكم ، ويسميانها ركن القياس ، يقول البزدوي " ركن القياس : ما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجــوده فيه "[٣] ، ثم سماه بعد ذلك وصفاً ، ويقول السرخسي " ركن القياس هو الوصف الذي جعل علماً على حكم العين مع النص من بين الأوصاف التي يشتمل عليها اسم النص ، فيكون الفــرع بــه نظيراً للأصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع "[٤] .

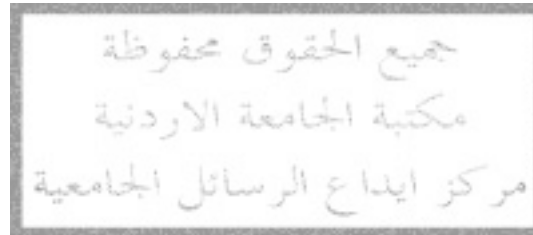
وربما لا تتضح لدى القارئ حقيقة وجود هاتين الجهتين المتناقضتين في النظر إلى العلة معاً عند البزدوي والسرخسي لكنها حقيقة واقعة عندهما في نظرتهما إلى العلة بهذين الاعتبارين المختلفين .

والدليل على قيام كلتا الجهتين عندهما في نظرتهما إلى العلة وجود مسائل أصولية مبنية على طبيعة النظر إلى العلة وكيفية اقتضاء العلة للحكم ، فقد ذهب العراقيون والدبوســي إلــى مذهب فيها يناقض مذهب السمرقنديين لاختلاف كل منهما في نظرته إلى العلة وكيفية اقتــضاء العلة للحكم عنده .

أما البزدوي والسرخسي فقد ذهبا في بعض هذه المسائل إلى مذهب السمرقنديين لابتناء هذه المسائل عندهما على الجهة الأولى في نظرتهما إلى العلــة ، أي بكونهــا علــة ، فوافقــا السمرقنديين وخالفا العراقيين ، وفي البعض الآخر لهذه المسائل الأصولية ذهبا فيها إلى مذهب العراقيين لابتنائها عندهما على الجهة الثانية في نظرتهما إلى العلة أي بكونها وصــفاً ، فوافقــا العراقيين وخالفا السمرقنديين وهذا ما سأبينه بتفصيل كامل في المبحثين اللاحقين .

---

[١] البخاري ، الكشف ٢٨٦/٣
[٢] السرخسي ، أصول السرخسي ١٩٣/٢
[٣] البخاري ، الكشف ٦١١/٣
[٤] السرخسي ، أصول السرخسي ٢/ ١٧٤

وبعد هذا البيان لمذهب البزدوي والسرخسي نجد أن نظرتهما إلى العلة جمع مجتزأ من نظرة كل من العراقيين والسمرقنديين إلى العلة وكيفية اقتضائها للحكم ، وقد استقر المذهب على قولهما ، وسارت المتون المتأخرة عليه[١]

[١] الأخسيكثي ، المنتخب ٢٢/٢ ، ٦٠ ، الخبازي ، المغني ٨٠ ، ٣٠٠ ، ٣٤٢ ، النسفي ، الكشف ٢٤٨/٢ ، ٤٢٢ ، ابن ملك ، شرح المنار ٧٨١ ، ٩٠٨ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ١٩/٣ ، ٦٧ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٢٥٥ ، ٢٩٨ ، ابن عابدين ، نسمات الأسحار ٢١٧ ، ٢٤٣

المبحث الثاني

المسألة الثانية : حكم الأصل هل يثبت بالنص أو بالعلة

المسألة الثالثة : التعليل بالعلة القاصرة

المسألة الرابعة : اشتراط عدم وجود نص في الفرع

إن طبيعة النظر إلى العلة في كيفية اقتضائها للحكم الشرعي يحدد بشكل مباشر وجه العلاقة بين العلة وبين حكم كل من الأصل والفرع في القياس الشرعي .

ولهذا فإن خلاف الحنفية في نظرتهم إلى العلة أدى إلى خلافهم في كيفية ثبوت حكم كل من الأصل والفرع ، وعلاقة العلة الجامعة بينهما بهما ، وفيما يلي بيان ذلك :

أولاً : حكم الفرع : إن مما لاشك فيه أن الحكم الشرعي لا يربطه بالفرع سوى العلة الجامعة بينه وبين الأصل ، فكانت العلة الدال الوحيد على حكم الفرع ، ولذلك لم يتجاوز خلاف الحنفية في نظرتهم إلى العلة حدود الخلاف الاصطلاحي هنا ، فاتفق الحنفية على ثبوت حكم الفرع بالعلة وإن اختلفوا في الاصطلاح على وصف علاقة العلة بحكم الفرع على القولين السابقين (أمارة عليه أو موجباً له) .

ثانياً : **حكم الأصل** : يختلف ارتباط الحكم الشرعي بالفرع عن ارتباطه بالأصل ، فحين اقتصر ارتباط الحكم بالفرع على العلة ، تعدى ارتباط الحكم بالأصل إلى أمر آخر وهو النص الذي ورد فيه حكم الأصل ، وبالتالي فإن الحكم الشرعي يرتبط بالأصل من وجهين ، وبمعنى آخر فإن لحكم الأصل متعلقان :

الأول : النص الشرعي : وهو خطاب الشارع الذي ورد فيه الحكم الشرعي للأصل المنصوص عليه .

الثاني : العلة الشرعية: وهي الوصف الذي كان علماً أو موجباً لحكم الأصل (بناء على الخلاف في النظرة إلى العلة في كيفية اقتضائها للحكم) .

فلوجود هذين المتعلقين لحكم الأصل اختلف الحنفية في كيفية ثبوت حكم الأصل بناء على النظرة إلى العلة ، وقد تجاوز الخلاف هنا حدود الخلاف الاصطلاحي إلى مسائل أخرى ذات علاقة ، وقد كان للعراقيين مذهب في وجه تعلق العلة بحكم الأصل وما تبعه من مسائل يخالف مذهب السمرقنديين .

وأبين في المطالب التالية مذهب كل من العراقيين والسمرقنديين وما استقر عليه المــذهب فــي وجه تعلق العلة بحكم كل من الأصل والفرع وما ترتب عليه من مسائل أصولية .

المطلب الأول

مذهب العراقيين

ذهب العراقيون في بناء نظرتهم إلى العلة الشرعية من خلال واقعها العملي التطبيقي وكونها وصفاً مجرداً دون اعتبار توفر الشروط وانتفاء الموانع في ذلك الوصف ومحله ، وفصل المسألة عن علم الكلام بالتفريق بين العلل الشرعية المفصولة عن علم الكلام وبين علل المصالح المرتبطة بعلم الكلام .

فذهبوا إلى أن علل المصالح موجبة لأحكامها ، فلا يجوز وجود علل المصالح عارية عن أحكامها ، أما العلل الشرعية فهي أمارات وعلامات على الأحكام فيجوز وجودها عارية عن أحكامها ، فكانت النتيجة ضعف العلاقة بين العلة الشرعية وحكمها .

وقد تحقق ضعف العلاقة بينهما في الواقع العملي التطبيقي للقياس ، أي أن العلاقة ضعيفة بين العلة الشرعية من جهة وبين حكم كل من الفرع والأصل من جهة أخرى ، وفيما يلي بيان وجه ضعف هذه العلاقة في كل منهما :

أولاً : حكم الفرع

ذهب العراقيون إلى القول بثبوت حكم الفرع بالعلة رغم أنهم يقولون إن العلة أمارة وعلامة على الحكم ، لانحصار تعلق حكم الفرع بعلته وعدم وجود وجه آخر لتعلق حكمه عليه، فجاز عندهم القول بثبوت حكم الفرع بالعلة إلا أن تلك العلة أمارة وعلامة على حكم الفرع .

ثانياً : حكم الأصل

ذهب العراقيون إلى القول بثبوت حكم الأصل بالنص لا بالعلة ، وهذا عائد لأمرين :

الأول : إن العلة أمارة وعلامة على الحكم ، وهذا أضعف من دورها في حكم الأصل تحديداً ، لأن الحكم مبتدأ فيه بالنص بخلاف الفرع الذي تعدى له الحكم بعد تعليل حكم الأصل .

وعليه فإن دور العلة قد انحصر في تعليل حكم الأصل الذي ورد في النص بعلة تكون أمارة وعلامة على هذا الحكم لتعديته إلى فرع يأخذ ذات الحكم ، ولهذا جاز القول بثبوت حكم الفرع بالعلة رغم أن العلة أمارة وعلامة عليه أيضاً ، أما حكم الأصل فلا يجوز القول بثبوته بالعلة بل يثبت بالنص .

الثاني : إن حكم الأصل متعلق بالنص ابتداء فكان ثابتاً به ، أي أن حكم الأصل المنصوص عليه مضاف إلى النص قبل التعليل بهذه العلة فكان ثابتاً به ، فإضافة الحكم بعد التعليل إلى العلة إثباتاً يبطل الإثبات الأول المبتدأ بالنص ، وبهذا يختلف حكم الأصل عن حكم الفرع الذي لم يثبت إلا بعد التعليل بهذه العلة فثبت حكم الفرع بها .

وعليه فإن مذهب العراقيين أن حكم الأصل ثابت بالنص لا بالعلة ، وأن حكم الفرع ثابت بالعلة ، وقد نص الجصاص على ذلك فقال " إنما وجب فيه (الأصل) هذا الحكم بالنص لا بهذا المعنى ، إذ كان دخوله تحت النص مغنياً عن تعليله لإيجاب حكمه ، وإنما اقتضينا هذا الاعتلال للفرع الذي ليس بمنصوص عليه ... وكذلك كل أصل ثبت بنص أو اتفاق فإنا متى قسنا عليه بعلة ، أو اقتضيناها ، فحكم الأصل يتعلق بالنص أو الاتفاق ، وحكم الفرع متعلق بالعلة المستنبطة منه "[1] .

وهذا هو عين مذهب المعتزلة أيضاً ، يقول أبو الحسين البصري " اختلف أهل العلم في معنى الأصل الذي يقاس عليه الفرع ويثبت حكمه به ... والذي يختاره شيوخنا أن الأصل هو النص الذي يثبت به الحكم "[2] ويقول في تفريقه بين المعلل والمعلول " أما المعلل فهو حكم الأصل فقط دون الفرع لأن ذلك عبارة عن الحكم المعلوم ، والذي طلب علته ، فأثبت منها ما دل الدليل عليه وحُكم بكونه علة له ، وحكم الفرع لا يتأتى فيه ذلك لأنه إنما يصح إثباته بعد العلم بالعلة "[3] .

وبعد هذا البيان لمذهب العراقيين فإنهم قد جعلوا من قولهم : إن حكم الأصل ثابت بالنص لا بالعلة ، وإن حكم الفرع ثابت بالعلة ، قاعدة من القواعد الأصولية التي تبنى عليها المسائل الأصولية ، فلم تعد هذه المسألة مجرد مسألة ارتبطت بطبيعة نظرتهم إلى العلة من حيث جعلها أمارة على الحكم ، وإنما أصبحت قاعدة أصولية ترتب عليها بعض المسائل الأصولية ، وفيما يلي بيان هذه المسائل :

أولاً : عدم صحة التعليل بالعلة القاصرة أو اشتراط التعدية في العلة لصحتها

لما كانت العلة أمارة على حكم كل من الأصل والفرع ضعف دورها ، فأدى ذلك إلى عدم ثبوت حكم الأصل بالعلة وإنما ثبت بالنص .

---

[1] الجصاص ، الفصول ١٨٧/٤
[2] أبو الحسين البصري ، شرح العمد ٣٦/٢
[3] المصدر نفسه ٦٠/٢

وبناء على ذلك فقد انحصر دور تعليل حكم الأصل الذي ورد النص به في استخراج علته لتعديته إلى فرع وثبوت حكم الفرع بهذه العلة .

ومن هنا نشأ رفض العراقيين للعلة القاصرة التي لا تتعدى موضع الأصل ، فقالوا بعدم صحتها ، واشترطوا التعدية لصحة العلة لأن العلة أمارة على حكم الأصل فيجوز وجودها عارية عن حكمه ابتداء ، كما أن حكم الأصل لم يثبت بها ، ثم انحصر دورها في إثبات حكم الفرع ، فإن كانت قاصرة ولا تتعدى موضع الأصل إلى فروع لم تصح أن توصف بأنها علة .

لكنهم استثنوا العلة القاصرة الثابتة بالنص أو الإجماع فقالوا بصحتها لتحقق وجودها وثبوتها بالنص أو الإجماع ، وبمعنى آخر فإن شرط التعدية دليل صحتها في حالة عدم وجود نص أو إجماع، أما في حالة وجود أحدهما فإنه يغني عن اشتراط التعدية لأنها قائمة أصلاً بالنص أو الإجماع .

وهذا هو مذهب الكرخي ، كما ينقله أبو الحسين البصري[١] ، أما الجصاص فقد ذكر المسألة واشتراط التعدية في العلل الشرعية لكنه لم يذكر رأياً في العلة القاصرة الثابتة بالنص أو الإجماع ، ولا أظنه يخالف رأي شيخه الكرخي ، لأن الأصوليين على شتى مذاهبهم يدعون الإجماع في إخراج هذه العلة عن حيز الخلاف .

يقول الجصاص في بيان المذهب " وغير جائز أن يكون حكم علل الشرع مقصوراً على موضع النص والاتفاق غير متعدٍ إلى فرع مختلف فيه لأنها إذا كانت بهذا الوصف لم تكن عللاً ... إن هذه العلل إنما تستخرج لإيجاب الأحكام بها ، والمنصوص مستغن بدخوله تحت النص عن استخراج علة لإيجابه ، فلا معنى لاستخراجها له ، ولا فائدة فيه ألا ترى أن الأحكام لو كانت منصوصاً عليها لأغنى ذلك عن القياس واستخراج العلل ، فكذلك ما علم بالنص ، فلا معنى لاستخراج علته ، وإنما تستخرج العلة من النص للفرع لا لنفسه ، وأيضاً فإن علل الأحكام إنما تستخرج للقياس بها على المنصوص ، وكل علة لا يقع بها قياس فليست بعلة ، فلا معنى لها إذن "[٢] .

وقد ذهب بعض المعتزلة إلى هذا الرأي بناء على هذا التأصيل كأبي عبد الله البصري وأبي الحسين البصري في أحد قوليه[٣] ، وذهب البعض الآخر منهم إلى الرأي المخالف والقول

---

[١] أبو الحسين البصري ، شرح العمد ٩٣/٢ ، المعتمد ٢٦٩/٢
[٢] الجصاص ، الفصول ١٣٩/٤
[٣] أبو الحسين البصري ، شرح العمد ٩٣/٢ ، المعتمد ٢٦٩/٢

بجواز التعليل بالعلة القاصرة وعدم اشتراط التعدية لصحتها ، وهو مذهب القاضي عبد الجبار[١] وأبي الحسين البصري في القول الآخر له .

ثانياً : اشتراط عدم وجود نص في الفرع لصحة قياسه على الأصل ولو كان موافقاً

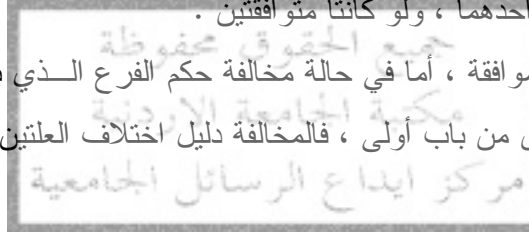
إن اشتراط عدم وجود نص في الفرع لصحة قياسه على الأصل ولو كان حكم الفــرع الوارد بالنص موافقاً لحكم الأصل يقوم على قاعدة : إن حكم الأصل ثابت بــالنص لا بالعلــة ، فالفرع الذي ورد فيه النص لا يجوز إضافة حكمه إلى علة الأصل ولو كانت العلة في النــصين متوافقتين ، بل يجب أن يضاف حكم هذا الفرع إلى النص الوارد فيه ، كما يجب أن يضاف حكم الأصل إلى النص الوارد فيه .

وبالتالي لا يصح القياس بينهما ، لأن حكم كل منهما مضاف إلى النص وثابت بــه ولا يجوز إضافته إلى علة أحدهما ، ولو كانتا متوافقتين .

هذا في حالة الموافقة ، أما في حالة مخالفة حكم الفرع الــذي بــه ورد الــنص لحكــم الأصل، فيُرد فيه القياس من باب أولى ، فالمخالفة دليل اختلاف العلتين في الأصل والفرع ، فلا يجوز القياس حينئذ .

لكن هذه المسألة لم ترد عن العراقيين ولم يذكروها ، إلا أنها مبنية على قاعــدتهم : أن حكم الأصل ثابت بالنص لا بالعلة ، وهذا مقتضى صحيح وبناء موافق لمذهبهم .

وقد ذكر هذه المسألة من أخذ بمذهبهم في هذه القاعدة فبنى عليها هذه المسألة ، وسأبين ذلك في مرحلة استقرار المذهب من هذا المبحث .

---

[١] عبد الجبار ، المغني ٣٣٩/١٧

المطلب الأول

مذهب السمرقنديين

ذهب السمرقنديون في نظرتهم إلى العلة إلى بنائها على علم الكلام بناء تاماً ، فكانت نظرتهم إلى العلة مبنية على مسألتي التحسين والتقبيح العقليين ، وتعليل أفعال الله تعالى الكلاميتين .

وكان مذهبهم أن العلة موجبة لأحكامها بإيجاب الله تعالى وأن العلة هي الوصف مع توفر الشروط وانتفاء الموانع في ذلك الوصف ومحله كما سبق بيانه ، وكانت النتيجة قوة العلاقة بين العلة الشرعية وحكمها .

وقد تحققت قوة العلاقة بينهما من خلال قوة ارتباط العلة بحكم كل من الأصل والفرع فكانت العلة سبباً في ثبوت حكم الأصل وحكم الفرع على حد سواء ، وبما أن الأصل والفرع مستويان في علاقتهما بالعلة وثبوتهما بها ، فإن النص كاشف ومعرف لحكم الأصل الذي ثبت بهذه العلة ، ولهذا فإن من شروط صحة القياس عندهم أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالعلة .

وهذا ما نص عليه السمرقندي بقوله " حظ العلة ثبوت الحكم ، وحظ النص هو معرفة الحكم ، فتكون العلة في حق الحكم أقوى من النص لأن المعرفة بناء على الثبوت ، وإن كان النص دليلا قاطعاً ، والعلة مستنبطة ليست بقاطعة "[١] ، ويقول أيضاً " ومن شرائط القياس أيضاً: أن يكون الحكم في المنصوص عليه ثابتاً بالوصف الذي جعل علة ، حتى يثبت مثل ذلك الحكم في غير المنصوص عليه لوجود مثل ذلك المعنى ، أما متى لم يكن الحكم في الأصل ثابتاً بالعلة، فكيف يثبت في الفرع بمثله ، وهذا على قول مشايخ سمرقند ، وهو قول الشيخ الإمام الأجل أبي منصور الماتريدي رحمه الله "[٢]

وهذا ما أكده اللامشي بقوله " قال مشايخ سمرقند – وهو مذهب الشافعي – إن الحكم في المنصوص عليه يثبت بالوصف المؤثر الذي هو علة ، لأنه لو لم يثبت بالعلة لا يمكن إثبات الحكم بمثلها في الفروع " [٣]

وقد أصبحت هذه المسالة (ثبوت حكم الأصل وحكم الفرع بالعلة) قاعدة أصولية ترتب عليها مسائل أصولية ذهبوا فيها إلى نقيض مذهب العراقيين في تلك المسائل وهي :

---

[١] السمرقندي ، الميزان٦٣٩

[٢] المصدر نفسه ٦٣٦

[٣] اللامشي ، أصول الفقه ١٨٤

أولاً : صحة التعليل بالعلة القاصرة

أجاز السمرقنديون التعليل بالعلة القاصرة ، فلم يشترطوا التعدية في العلة للقول بصحتها، بل يجوز أن يعلل حكم الأصل بعلة ولا يكون لها فروع تتعدى إليها فتكون العلة قاصرة في الأصل وموجبة لحكمه .

فهذه العلة القاصرة جائزة وصحيحة ، بل يجب القول بها عندهم لأن العلة موجبة لهذا الحكم ولم يثبت الحكم إلا بها كما هو أساس نظرتهم إلى العلة ، وهذا ما نص عليه السمرقندي بقوله " وعندنا يثبت الحكم (حكم الأصل والفرع) بالعلة وإنما النص معرف لثبوت الحكم بها ويبتني على هذا أن العلة القاصرة جائزة عندنا "[١] .

ثانياً : عدم اشتراط انعدام نص في الفرع لصحة قياسه على الأصل وإن كان الحكم موافقاً

إذا وجد في الفرع المراد قياسه على الأصل نص يبين حكم الفرع فإن حكم الفرع له حالتان :

الأولى : أن يكون حكم الفرع الوارد في النص مخالفاً لحكم الأصل ، وهذا لا شك في بطلان القياس فيه وفساده .

الثانية : أن يكون حكم الفرع الوارد في النص موافقاً لحكم الأصل ، فهل يصح أن يقاس هذا الفرع – رغم وجود نص فيه – على الأصل ؟

إن مقتضى مذهب السمرقنديين جواز ذلك ، لأن كلاً من الأصل والفرع ثابت بالعلة ، وما النص إلا معرف وكاشف للحكم ، فبما أن العلة فيهما واحدة وحكمهما واحد فإنه يجوز قياس أحدهما على الآخر ، وبذلك يكون للفرع دليلان ، النص والقياس ، فتتعاضد الأدلة وتتأكد .

وهذا المذهب منسوب إلى مشايخ سمرقند ، لكن علاء الدين السمرقندي لم يصرح بهذه المسألة بشكل واضح إلا أن في كلامه إشارات تدل على صحة نسبة هذه المسألة إليهم ، وهذا ما أكده عبد العزيز البخاري حين قال " واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير إليه كلام صاحب الميزان أن يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن يثبت فيه زيادة ، هو الأشبه (أي الأشبه بمذهبهم) ، لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل "[٢] .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٦٤٩
[٢] البخاري ، الكشف ٥٨٧/٣

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب

استقر المذهب في هذه المسائل على قول الأئمة الثلاث الدبوسي والبزدوي والسرخسي بموافقتهم مذهب العراقيين .

أما الدبوسي فقد وافق العراقيين في نظرتهم إلى العلة موافقة تامة فأخذ بمذهبهم في جعل حكم الأصل ثابتاً بالنص لا بالعلة فقال " وجب إضافة الحكم فيما تناوله النص إليه دون العلة ... وعلق الحكم بعين النص "[١] ، ثم بنى على ذلك اشتراط التعدية في العلة فقال عند إيراده شروط القياس " شروط القياس الصحيح أربعة ... وأن يتعدى الحكم الشرعي بنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه "[٢] ، ثم أورد المسألة الثالثة (اشتراط عدم النص في الفرع ولو كان موافقاً) وعلل مذهبه فيها " لأنا إن عدينا إليها (الحادثة أو الفرع المنصوص عليه) حكم ذلك النص بعينه فما أفاد التعليل شيئاً ، فأشبه الذي لا يتعدى "[٣] .

وقد كان الدبوسي أول من نص على المسألة الثالثة صراحة وبناها على المسألة الأولى (أن حكم الأصل ثابت بالنص لا بالعلة) ، فكانت المسألة الثالثة من مقتضيات مذهب العراقيين وبناء صحيح على منهجهم .

أما البزدوي والسرخسي فقد ذكرت أنهما قسّما النظر إلى العلة إلى جهتين :

الجهة الأولى : كونها علة : فكانت العلة من هذه الجهة موجبة للحكم .

الجهة الثانية : كونها وصفاً : فكانت العلة من هذه الجهة أمارة على الحكم .

وقد سبق تفصيل هاتين الجهتين بشكل تام ، وإذا نظرنا إلى هذه المسائل :

- حكم الأصل هل يثبت بالنص أو العلة .
- التعليل بالعلة القاصرة .
- اشتراط عدم وجود نص في الفرع ولو كان موافقاً .

نجد أنها مسائل ينظر إلى العلة فيها بكونها وصفاً يتعلق التعليل به ، لأن مدار هذه المسائل على الوصف دون اعتبار للشروط والموانع ، كما أن تعلق علم الكلام بهذه المسائل بعيد جداً ، فهي أقرب إلى الواقع العملي التطبيقي للقياس في جعل الوصف المجرد علة .

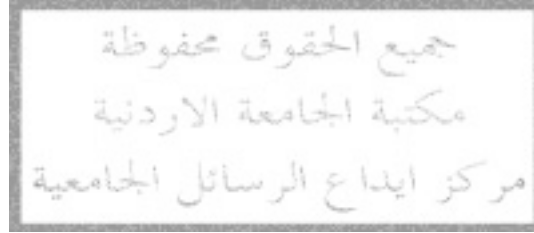
---

[١] الدبوسي ، التقويم ٢٨٠

[٢] المصدر نفسه ٢٧٩

[٣] المصدر نفسه ٢٨١

ولهذا كانت نظرة البزدوي والسرخسي إلى العلة في هذه المسائل تحديداً بكونها وصفاً، فكانت العلة هنا أمارة على الحكم ، مما أضعف العلاقة بين العلة والحكم عندهما في هذه المسائل .

وتبعاً لذلك فقد أخذا بمذهب العراقيين ووافقوهما في بناء هذه المسائل على هذه النظرة ، فنصا على هذه المسائل بما يوافق كلام الدبوسي تماماً[١] ، وبهذا استقر المذهب وسارت المتون المتأخرة عليه[٢] .

[١] البخاري ، الكشف ٥٦٧/٣ ، ٥٦٩ ، ٥٨٧ ، السرخسي ، أصول السرخسي ١٥٠/٢ ، ١٥٨ ، ١٦٠

[٢] الأخسيكثي ، المنتخب ١٣/٢ ، ٣٣ ، الخبازي ، المغني ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٣١٢ ، النسفي ، الكشف ٢٣٨/٢ ، ٢٨٦ ، ابن ملك ، شرح المنار ٧٦٧ ، ٧٧١ ، ٨٠٦ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ١٥/٣ ، ٢٨ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٢٥٢ ، ٢٦٥ ، ابن عابدين ، نسمات الأسحار ٢١٥ ، ٢٢٣

المبحث الثالث

المسألة الخامسة : تخصيص العلة ونقض العلة

إن تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور التي يُظن فيها تحقق تلك العلة واقع عملي ، ولا ينكره أحد من الأصوليين من الناحية النظرية أيضاً ، لكنهم مختلفون في التأصيل النظري لتخلف الحكم عن الوصف المدعى علة .

فكان الخلاف في تأصيل تخلف الحكم عن العلة لا في حقيقة وجوده عملياً ونظرياً ، وقد ذهب كل من العراقيين والسمرقنديين إلى وضع منهجية تُأصّل كيفية تخلف الحكم عن العلة ، بناء على نظرة كل منهما إلى العلة ، فكان لكل منهما منهج يخالف الآخر .

أما هذان المنهجان فهما :

- **منهج تخصيص العلة** : وهو المنهج الذي سلكه العراقيون ، وهو مبني على نظرتهم إلى العلة بكونها أمارة على الحكم .
- **منهج نقض العلة** : وهو المنهج الذي سلكه السمرقنديون ، وهو مبني على نظرتهم إلى العلة بكونها موجبة للحكم .

وبناء على اختلاف هذين المنهجين فقد اختلفت نظرة كل من العراقيين والسمرقنديين في المسائل التالية :

الأولى : الاستحسان .

الثانية : مسلك الدوران وعلاقته بتخلف الحكم عن العلة عند العراقيين ، ومسلك الطرد وعلاقته بتخلف الحكم عن العلة عند السمرقنديين .

الثالثة : من شروط القياس ، أن لا يكون حكم الأصل معدولاً به عن القياس .

وفي المطالب التالية بيان هذين المنهجين عند كل من العراقيين والسمرقنديين ، وكيفية ترتب هذه المسائل على منهج كل منهما ، وما استقر عليه المذهب في ذلك كله .

المطلب الأول

مذهب العراقيين في تخصيص العلة ونقض العلة

ذهب العراقيون في نظرتهم إلى العلة إلى أنها أمارة على الحكم ، وهذا عائد إلى تفريقهم بين العلل الشرعية وبين العلل العقلية ، وتفريقهم أيضاً بين علل الأحكام وبين علل المصالح كما سبق بيانه .

وتبين لنا أن العلة عند العراقيين هي ذات الوصف المجرد عن توفر الشروط وانتفاء الموانع ، وهذا واضح من خلال كلام الجصاص كما سبق بيانه في المبحث الأول ، وهذا كله أدى إلى إضعاف دور العلة (الوصف) وعلاقتها بالحكم وفي كيفية اقتضائها له .

وبناء على ذلك **جاز وجود العلة عارية عن أحكامها** ، كما نص الجصاص على ذلك في أكثر من موضع فيما كنت أنقله من كلامه في المسائل السابقة ، وقوله هذا هو عين تخصيص العلة .

ومعنى تخصيص العلة أن يكون وصفٌ محددٌ علة لحكم أصل ، ويكون هذا الوصف عاماً ، أي متعدياً إلى غيره من الفروع ، فيرد مانع أو ينتفي شرط في تلك العلة أو في الفرع المراد قياسه على الأصل ، فيُمنع الحكم من تعدية العلة له إلى هذا الفرع ، فتكون العلة مخصوصة في هذا الفرع فلا يتعدى الحكم إليه ، رغم تحقق العلة فيه ، وهي الوصف المجرد عن توفر الشروط وانتفاء الموانع .

يقول الجصاص في بيان تخصيص العلة وجوازها ومبنى القول فيها " الأصل في ذلك أن العلل الشرعية ليست عللاً موجبة لأحكامها على الحقيقة ، وإنما هي أمارات منصوبة لإيجاب أحكام الحوادث ، وسميت عللاً مجازاً تشبيهاً لها بالعلل العقلية الموجبة لأحكامها .

والدليل على أنها غير موجبة لأحكامها جواز وجودها عارية منها ، ولو كانت موجبة لاستحال وجودها عارية منها كالعلل العقلية ... فلا يمتنع إذا كان هذا ما وصفنا أن يُجعل علامة في حال دون حال وفي موضع دون موضع كما جاز أن يجعله أمارة للحكم بعد أن لم تكن كذلك، وهذا حكم جارٍ في كل ما يجوز فيه النسخ و التبديل "[١] .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٢٥٩/٤

وقد نص الجصاص على أن تخصيص العلة مذهب الأئمة المتقدمين ، وأن القول بجواز تخصيصها ليس من قبيل المسائل الأصولية المخرَّجة على المرويات الفقهية لأئمة المذهب فقط ، وإنما يعضدها استفاضة النقل وتوافر مقالاتهم على جواز تخصيص العلل .

يقول الجصاص " تخصيص أحكام العلل الشرعية جائز عند أصحابنا ... والذي حكيناه من مذهب أصحابنا في ذلك أخذناه عمن شاهدناهم من الشيوخ الذين كانوا أئمة المذهب بمدينة السلام (بغداد) يعزونه إليهم على الوجه الذي بينا ، يحكونه عن شيوخهم الذين شاهدوهم ، ومسائل أصحابنا وما عرفناه من مقالتهم فيها توجب ذلك ، وما أعلم أحداً من أصحابنا وشيوخنا أنكر أن يكون ذلك من مذهبهم ، إلا بعض من كان ههنا بمدينة السلام في عصرنا من الشيوخ، فإنه كان ينفي أن يكون القول بتخصيص العلة من مذاهبهم ، وله مناكير في هذا الباب في أجوبة مسائلهم لا تخيل على من له أدنى رياضة بفقههم ، إن كان ما يحكيه ليس من مقالتهم ... ومذاهبهم في تخصيص أحكام العلل الشرعية أشهر من أن يدفعه إنكار منكر "[1] .

وبهذا نتبين أن العراقيين ذهبوا إلى جواز تخصيص العلة بناء على نظرتهم إلى العلة بكونها أمارة على الحكم ، لأن العلة هي ذات الوصف المجرد ، فإذا ما وجد ما يمنع من ثبوت حكمها في فرع من الفروع كان ذلك تخصيصاً لها رغم تحقق العلة في ذلك الفرع .

نقض العلة عند العراقيين وعلاقته بتخصيص العلة

إن اصطلاح نقض العلة وكونه مبحثاً من مباحث العلة متأخر في الوجود عن مذهب العراقيين ، إذ إن واضعه الدبوسي – فيما يغلب على ظني – لما له من إبداعات واختراعات في مباحث الأصول عامة ومباحث القياس خاصة .

إلا أن الجصاص قد أورد معناه في مواضع يسيرة ، مرة بلفظ فساد العلة ومرة بلفظ انتقاض العلة ضمن سياق كلامه ومناقشاته عن مسالك العلة وطرق صحتها ، وقد أمكن هذا الإيراد اليسير من استدراك مذهبه في نقض العلة وعلاقته بتخصيصها ، فأقول : إن مذهب الجصاص أن الوصف المدعى علة إذا فسد وانتقض لا يكون حينها علة ولا يجوز أن يوصف بكونه علة وأمارة على الحكم ، فلا توجد علاقة بين الحكم وبين هذا الوصف ابتداءً لبطلان عليته وفساده .

---

[1] الجصاص ، الفصول ٢٥٥/٤

وبالتالي فإن النقض لا يأتي إلا على الوصف قبل ثبوته علة ، مما يخرجه من دائرة البحث واستنباط العلة ، ولهذا فإن كلام الجصاص عن فساد العلة (الوصف) وانتقاضها لا نجده إلا في مسالك العلة[١] .

وهذا النقض على خلاف التخصيص عنده ، لأن العلة بعد ثبوتها بدلالة صحيحة (بإحدى مسالك العلة) يجوز عليها التخصيص ، وهذا التخصيص يرد تبعاً لاختلاف الأحوال والمواضع بناء على توفر الشروط وانتفاء الموانع فيها ، رغم سلامة الوصف (العلة) من انتقاضه وفساده في التأثير على الحكم .

يقول الجصاص " إنا إنما نجيز تخصيص العلة بعد إقامة الدلالة على صحتها في الأصل"[٢] ، ويفرق بين جواز تخصيص العلة فتبقى صحيحة عاملة وبين فساد الدلالة على صحتها ، فيقول " إنه ليس يمتنع أن يكون هذا المعنى دلالة صحيحة في الأصل على صحة العلة ويكون الحكم جارياً عليها متعلقاً بها ما لم يمنع منه مانع ، فإذا منع منه مانع امتنعنا من إيجاب الحكم وإن كانت العلة موجودة ولا يوجب ذلك فساد الدلالة "[٣] .

وبهذا ندرك أن نقض العلة عند العراقيين يأتي على ذات الوصف فيبطل عليته ابتداءً ، أما التخصيص فيأتي على العلة بعد ثبوتها وصحتها لمانع أو لانتفاء شرط رغم صحة العلة ووجودها في الفرع .

الاستحسان عند العراقيين وعلاقته بتخصيص العلة

ذكر الجصاص أن مصطلح الاستحسان يستخدم في معنيين[٤] :

المعنى الأول : استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى الاجتهاد كتقدير متعة المطلقات ونفقات الزوجات وغير ذلك ، وهذا المعنى لا علاقة له بتخصيص العلة لخروجه عن القياس ابتداءً ، ولا يدور الخلاف الشهير في جواز الاستحسان على هذا المعنى بل الاتفاق قائم عليه ، فهو ليس من قبيل الاستحسان الأصولي .

المعنى الثاني : ترك القياس إلى ما هو أولى منه وهذا المعنى مُراد حقيقة الاستحسان .

وقد قسم الجصاص المعنى الثاني من الاستحسان إلى نوعين :

---

[١] انظر مثلاً : الجصاص ، الفصول ٤/١٥٨ ، ١٦٦ وغيرها من المواضع

[٢] المصدر نفسه ٤/١٦٥

[٣] المصدر نفسه ٤/١٦٤

[٤] المصدر نفسه ٤/٢٣٣

النوع الأول : " أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر ، لدلالة توجبه ، فسموا ذلك استحساناً ، إذ لو لم يعرض للوجه الثاني لكان له شبه من الآخر يجب إلحاقه به ، وأغمض ما يجيء من مسائل الفروع وأدقها مسلكاً ما كان من هذا القبيل ووقف هذا الموقف ، لأنه محتاج في ترجيح أحد الوجهين على الآخر إلى إنعام النظر واستعمال الفكر والروية في إلحاقه بأحد الأصلين دون الآخر "(١) .

ومثل لذلك فقال " إن نظير الفرع الذي يتجاذبه أصلان ملحق بأحدهما دون الآخر ما قال أصحابنا في الرجل يقول لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فتقول : قد حضت ، أن القياس أن لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها أو يصدقها الزوج ، إلا أن نستحسن فنوقع الطلاق "(٢) .

وذكر أن هذا الفرع تجاذبه أصلان :

الأصل الأول : عدم قبول قولها في وقوع الطلاق كما لو قال لها : إن كلمت زيداً فأنت طالق ، فقالت : كلمته ، فلا تصدق إلا بإقرار من الزوج أو بينة إن كذبها الزوج ، وهذا هو القياس .

الأصل الثاني : قبول قولها في براءة الرحم وشغله ووجود الحيض وعدمه ، لأنها مستأمنة عليه، فهذا هو الاستحسان ، فكان الفرع ملحقاً به .

النوع الثاني : " فهو تخصيص الحكم مع وجود العلة " ثم بينه فقال " إن الاستحسان الذي هو تخصيص الحكم مع وجود العلة ، أنّا متى أوجبنا حكماً لمعنى من المعاني قد قامت الدلالة على كونه علماً للحكم وسميناه علة له ، فإن إجراء ذلك الحكم على المعنى واجب حيثما وجد ، إلا موضعاً تقوم الدلالة فيه على أن الحكم غير مستعمل فيه مع وجود العلة التي من لأجلها وجب الحكم في غيره ، فسموا ترك الحكم مع وجود العلة استحساناً "(٣) .

ثم قسم هذا النوع إلى أربعة أقسام :

الأول : تخصيص العلة بالأثر : " ومما خصوه من جملة القياس بالأثر وتركوا فيه حكم العلة قولهم في الأكل ناسياً في رمضان ، إن القياس يقضي ، إلا أنهم تركوا القياس فيه للأثر "(٤) .

الثاني : تخصيص العلة بالإجماع : " ونظيره ما قال أصحابنا في علة تحريم النساء (الكيل والوزن) ... فلو لزموا سبيل القياس وما يقتضيه هذا الاعتلال لوجب تحريم النساء في الدراهم والدنانير بسائر الموزونات لوجود العلة الموجبة للتحريم في نظائرها ، إلا أنهم تركوا القياس

---

(١) الجصاص ، الفصول ٢٣٤/٤

(٢) المصدر نفسه ٢٣٤/٤

(٣) المصدر نفسه ٢٤٣/٤

(٤) المصدر نفسه ٢٤٦/٤

وأجازوه إذا كانت الدراهم والدنانير هما أثمان الأشياء التي تدور عليها بياعات الناس ، وأجمعت الأمة على جواز النساء فيها بسائر الموزونات "[١] .

الثالث : تخصيص العلة بعمل الناس : " ومما تركوا القياس فيه وخصوا الحكم مع وجود العلة لعمل الناس ما ثبت عندهم أن عقود الإجارات لا تجوز إلا بأجر معلوم ... فلو لزموا هذا الاعتبار وأعطوا العلة حقها مما يقتضيه من الحكم ويوجبه ، لوجب أن لا يجوز للإنسان دخول الحمام حتى يتبين مقدار ما يعطي من الأجرة ومقدار لبثه في الحمام وما يصب على نفسه من الماء ، إلا أنهم تركوا القياس في ذلك واتبعوا عمل الناس وإجازتهم له "[٢] .

الرابع : تخصيص العلة بالقياس : " فنحو قول أبي حنيفة في رجل اشترى عبداً على أن يعتقه ، إن الشراء فاسد إن أعتقه ، فإن القياس أن يلزمه القيمة ، لوقوع البيع على فساد ، ومتى أعتق المشتري العبد المشترى شراءً فاسداً بعد القبض كان عليه قيمته ، فلو أجرى حكم العبد المشروط عتقه على هذا الأصل لوجبت القيمة إلا أنه ترك هذا القياس وقاس المسألة على أصل آخر ثابت عندهم جميعاً وهو العتق على مال ، فلو أن رجلاً قال لرجل : اعتق عبدك عني على ألف درهم فأعتقه ، لزمه الألف ، وعُتق العبد عن المعتق عنه "[٣] .

هذا هو مجمل نظرة الجصاص إلى الاستحسان ، ونجد أنها تقوم على شقين :

الشق الأول : ترجيح بين أصلين وقياس الفرع على الأقوى أثراً منهما في الفرع .

الشق الثاني : تخصيص العلة ، فلا يعطى الفرع حكم القياس الأصلي بل يخصص حكمه لوجود مانع يمنع تعديته إليه بدليل من أثر أو إجماع أو قياس آخر ، رغم وجود علة القياس الأصلي في الفرع .

ويلاحظ أن الجصاص لم يفرق بين الشق الأول ، استحسان إلحاق الفرع بأحد الأصلين، أي ترجيح أحد الأقيسة ، وبين تخصيص العلة بالقياس ، وإذا أمعنا النظر في المثال الفقهي لكل منهما :

---

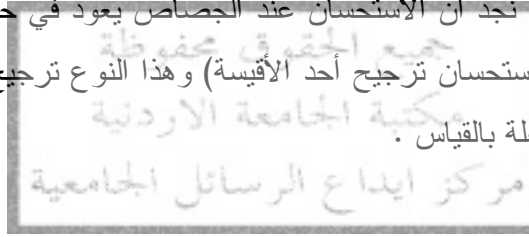
[١] الجصاص ، الفصول ٢٤٧/٤

[٢] المصدر نفسه ٢٤٨/٤

[٣] المصدر نفسه ٢٤٩/٤ ، ولتوضيح المثال الفقهي أقول : إن من قواعد البيع عند الحنفية : أن البيع يفسد إذا اشترط فيه شرط لا تقتضيه طبيعة العقد ، فيكون عقداً فاسداً ويجب تصحيحه ، فإما أن يصحح العقد بإلغاء الشرط أو أن يرجع المتعاقدان عن البيع ، فإن قبض المشتري المبيع واستهلكه وجبت عليه قيمته ، وفي هذا المثال فإن اشتراط إعتاق العبد المبيع لا يقتضيه عقد البيع فكان شرطاً مفسداً للبيع ، فإذا أعتقه المشتري فلا يمكن تصحيح العقد بإلغاء الشرط لوجود الإعتاق وعدم جواز الرجوع فيه ، ولذا فإن القياس يوجب قيمة العبد على المشتري لاستهلاك المبيع في العقد الفاسد ، إلا أن أبا حنيفة صحح هذا العقد وخصص علته بقياس المسألة على أصل آخر وهو العتق على مال كما بينه الجصاص .

- ترجيح تصديق قول المرأة في وجود الحيض لإيقاع الطلاق ، في استحسان ترجيح أحد القياسين .
- تخصيص علة وجوب القيمة في البيع الفاسد في مسألة بيع العبد بيعاً فاسداً لقياسه على أصل آخر وتصحيح بيعه ، في استحسان تخصيص العلة بالقياس .

نجد أن المثالين يصلحان أن يردا معاً في استحسان ترجيح أحد الأقيسة أو استحسان تخصيص العلة بالقياس ، وأرى أن هذا من التناقض الذي وقع فيه الجصاص ، إذ لم يستطع أن يفرق عملياً بين النوعين ، فرغم أنه فصل بينهما من الناحية النظرية ، فهذا استحسان ترجيح أحد الأقيسة وهذا استحسان تخصيص العلة بالقياس ، إلا أن الواقع العملي لهذين النوعين من الاستحسان لا يفترقان مطلقاً ، وأن المثال الفقهي لكل منهما يمكن إيراده في كل من النوعين ، ولو استطاع الجصاص أن يفرق بينهما عملياً لفعل ولما سكت عن هذا التناقض لوضوحه .

وبعد هذا البيان نجد أن الاستحسان عند الجصاص يعود في حقيقته إلى تخصيص العلة باستثناء النوع الأول (استحسان ترجيح أحد الأقيسة) وهذا النوع ترجيح من الناحية النظرية أما عملياً فهو تخصيص العلة بالقياس .

مسلك الدوران عند العراقيين وعلاقته بتخصيص العلة

إن مسلك الدوران من مسالك العلة المختلف في جعلها من دلائل صحة العلة ، وهي وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها .

وقد ذكر الجصاص أن شيخه الكرخي يأبى هذا المسلك كدليل على صحة العلل الشرعية، إلا أن الجصاص مال إلى قبوله رغم ما أورده الجصاص من اعتراضات على هذا المسلك قائلاً عنها : إنها اعتراضات صحيحة ، لكنه قبل هذا المسلك ثم اشترط لقبوله عدم معارضته لمسلك آخر صحيح ، وإلا فيترك ويعمل بالمسلك الآخر[١] .

هذا إيجاز مذهبهم في مسلك الدوران ولا أبتغي الإطالة فيه ، والغاية من ذكره بيان علاقته بتخصيص العلة ، فقد ذكر الجصاص أن مسلك الدوران لا يتعارض – عند الأخذ به – مع تخصيص العلة لأنه لا يجيز تخصيص العلة إلا بعد ثبوت العلة بأية دلالة ومسلك صحيح من دلائل ومسالك العلة المقبولة لديه .

وبيان ذلك : يجوز تخصيص العلة ، أي ارتفاع الحكم رغم وجود العلة ، ولو كانت العلة ثابتة بمسلك الدوران ، أي وجود الحكم بوجود العلة وارتفاعه بارتفاعها ، فلا يكون

---
[١] الجصاص ، الفصول ١٦٠/٤-١٦٤

تخصيص العلة ، أي ارتفاع الحكم رغم وجود العلة ، ناقضاً لمسلك الدوران الذي ثبتت العلة به، لأن العلة قد ثبتت بطريقة صحيحة في ابتداء أمرها ، فلا ينقضها التخصيص بعد ثبوتها ، كما أن العلة أمارة على الحكم ابتداءً فيجوز وجودها عارية عن أحكامها .

وعليه فإن تخصيص العلة عند الجصاص لا ينقض صحة ثبوت الوصف المدعى علة إذا ثبتت عليته بمسلك الدوران .

وهذا ما أشار إليه الجصاص بقوله " فإن قال قائل : من قال بهذا الضرب من الاستدلال على صحة العلة ، أعني وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ، لا يصح له القول بتخصيص العلة ، لأنه إذا كان يجيز وجود العلة مع عدم الحكم كيف يجوز له أن يستدل على كون المعنى علة لوجود الحكم بوجوده وعدمه بعدمه ، لأنه متى اعتبر هذا قال له خصمه : لما وجدت الحكم معدوماً مع وجوده وموجوداً مع عدمه علمت أن ما ذكرته ليس بعلة .

قيل له : لا يجب ذلك ، لأنه ليس يمتنع أن يكون هذا المعنى دلالة صحيحة في الأصل على صحة العلة ، ويكون الحكم جارياً عليها متعلقاً بها ما لم يمنع منه مانع فإذا منع منه مانع امتنعنا من إيجاب الحكم وإن كانت العلة موجودة ولا يوجب ذلك فساد الدلالة ... وأيضاً ، فإنا إنما نجيز تخصيص العلة بعد إقامة الدلالة على صحتها في الأصل ... وأما ما لم تقم الدلالة على صحة كونه علة فإنا لا نعتبره علة "[١] .

وأرى أن هذا تناقض من الجصاص وإن حاول تسويغ قبوله مسلك الدوران وتخصيص العلة معاً ، لأن الدليل إذا ثبت انتقاضه فإنه يعود على مدلوله بالنقض أيضاً ، ولا يصح القول إن المدلول لا ينتقض هنا لثبوته بالدليل صحيحاً قبل ثبوت انتقاض الدليل ، لأن الدليل منتقض ابتداء لكن لم يثبت انتقاضه إلا متأخراً ، فعاد على مدلوله بالنقض .

فإن كان مسلك الدوران مسلكاً وحيداً ثبتت به العلة كان دليل صحتها الوحيد ، فإن خصصت العلة بعد ذلك انتفى الدوران من أساسه فبطل دليلاً على ثبوت العلة به ، فيجب أن يبطل مدلوله وهي صحة علية العلة .

وعليه فإن الجصاص قد تناقض عند قبوله مسلك الدوران وتخصيص العلة معاً ، فكان الأولى أن يسلك أحد اتجاهين :

الأول : أن يقبل الدوران بشرط عدم تخصيص العلة في تلك الحالة بالذات ، إلا أن تثبت العلة بمسلك آخر معه فيجوز تخصيص العلة حينئذ .

---

(١) الجصاص ، الفصول ١٦٥/٤

الثـــاني : أن لا يقبل بمسلك الدوران كدليل على صحة العلة كما فعل شيخه الكرخي فــلا يقــع الجصاص في هذا التناقض ابتداءً .

وبهذا ندرك أن مذهب شيخه الكرخي في رده للدوران كان الأضبط والأولـــى بالأخــذ لتوافقه مع المنهج العام .

اشتراط العراقيين في القياس : أن لا يكون حكم الأصل مخالفاً للقيــاس وعلاقتــه بتخصيص العلة

أورد العراقيون شرطاً في القياس : أنه إذا كان حكم الأصل مخالفــاً للقيــاس ، أي أن يكون حكم الأصل الذي ورد به النص مخصوصاً عن حكم قاعــدة قياســية عامــة أو القيــاس الأصلي ، فلا يجوز أن يقاس على حكم هذا الأصل الذي ورد به النص ، لأنه معدول بـــالنص عن علل القياس ، إلا أنهم استثنوا من ذلك إن كان الأثر الذي ورد به حكم الأصل معللاً بعلــة تتعدى غيره فيجوز القياس حينئذ على حكم الأصل بتلك العلة .

ومثلوا لذلك بالقهقهة في الصلاة ، فالقياس أن القهقهة لا تبطل الوضوء فـــي الـــصلاة وغيرها ، لكن لورود الأثر جعلوا القهقهة في الصلاة مبطلة للوضوء ، وهذا الحكـــم لا يجـــوز القياس عليه لأنه مخصوص عن حكم القياس بعدم الإبطال أصلاً ، فلم يقيسوا عليها القهقهة في سجدة التلاوة فإنها لا تبطل الوضوء .

ومثلوا لذلك أيضاً بصحة الصوم مع الأكل ناسياً ، وكان القياس أن يفسد صومه ، لكـــن صُحح صيامه للأثر ، فلا يجوز قياس الأكل في الصلاة ناسياً عليه لأنه مخالف لحكم القياس .

يقول الجصاص في بيان هذا الشرط "وكان أبو الحسن يحكي أن من مذهب أصحابنا أن ما خُص بالأثر من جملة قياس الأصول لا يقاس عليه ، وأن القياس الأصلي الذي ورد الأمـــر بتخصيصه أولى (أي أولى بالقياس عليه دون حكم الأصل المخصوص بـــالأثر) إلا أن يكـــون الأثر معللاً فيقاس عليه بتلك العلة ، أو يتفق الفقهاء على جواز القياس عليـــه ، فيقـــاس عليـــه نظائره وإن خالف قياس الأصول "[١] ، ثم ذكر الأمثلة السابقة وغيرها .

لكن الملاحظ أن هذا الشرط هو ذاته تخصيص العلة بالأثر الذي أوردته عن الجصاص، وهو ما سماه استحسان الأثر ، لأن القياس كان جارياً في تلك المسائل لتحقق العلة فيهـــا ، ثـــم خصصت العلة في إحدى صورها بالأثر الوارد فيها ، فهـــو فـــي حقيقتـــه استحـــسان بـــالأثر وتخصيص العلة بالأثر .

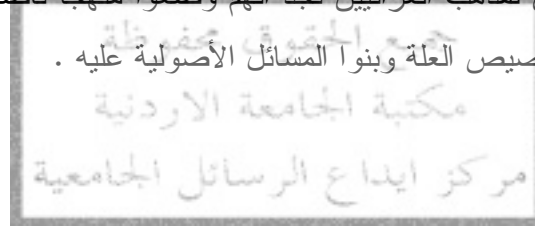
---

[١] الجصاص ، الفصول ١١٦/٤

والدليل على ذلك أيضاً تلك الفروع الفقهية التي ساقها الجصاص لبيان هذا الشرط ، فقد كانت هي ذات الفروع الفقهية لبيان استحسان تخصيص العلة بالأثر ، وعليه فإن تأصيل المسألة هنا هو ذاته تأصيل المسألة هناك .

فكان الأجدر بالجصاص أن لا يورد هذا الشرط منعزلاً عن الاستحسان ، وأن يــؤخره إلى حين بيان استحسان الأثر فيذكره هناك ويغير مسماه فيقول : لا يجوز القياس على ما ثبــت حكمه باستحسان الأثر لخروجه عن حكم القياس الأصلي إلا أن يكون هذا الأثر معللاً فيجــوز القياس على علته ، وإلا فلا أقل من أن يشير الجصاص إليه هناك لاتحاد المضمون والتأصــيل لهذا الشرط .

وبهذا ندرك أن هذا الشرط يعود في حقيقته إلى تخصيص العلة بورود الأثر عليها ، أي استحسان الأثر .

وبعد هذا البيان لمذهب العراقيين نجد أنهم وضعوا منهجاً تأصيلياً لكيفية تخلف الحكــم عن علته من خلال تخصيص العلة وبنوا المسائل الأصولية عليه .

المطلب الثاني

مذهب السمرقنديين في تخصيص العلة ونقض العلة

ذهب السمرقنديون في نظرتهم إلى العلة إلى أنها موجبة للحكم بإيجاب الله تعالى ، وهذا عائد إلى بنائها على علم الكلام بناءً تاماً .

وتبين أن العلة عندهم هي الوصف مع توفر الشروط وانتفاء الموانع ، وهي العلة التامة، وبالتالي لا يجوز تخلف الحكم عن العلة مطلقاً في حالة ثبوتها وتمامها ، فلا يجوز تخصيص العلة على هذا المعنى مطلقاً .

وما ذلك إلا لبناء نظرتهم إلى العلة على عقيدتهم الماتريدية في إيجاب العلة لحكمها ، وقد نص السمرقندي على عدم جواز تخصيص العلة لأن ذلك يتناقض مع أصولهم الكلامية وإيجاب العلة للحكم وبالتالي عدم جواز تخلف الحكم عن علته ، فقال " وجه قول المنكرين لتخصيص العلة : إن القول بالجواز يؤدي إلى نسبة التناقض إلى الشرع ، تعالى الله وجل عن ذلك .

بيانه : أن من بيّن علة في موضع الإجماع وجعل حدها هو التأثير أو الاطراد أو الإخالة ، على حسب ما اختلفوا فيه ، ثم إذا وجدت تلك العلة في موضع آخر متعرية عن الحكم فلا يخلو ، إما أن يقول بأن ذلك الوصف علة شرعاً في ذلك الموضع لكن امتنع الحكم لمانع ، أو يقول بأنه يخرج من أن يكون علة فيه لمانع شرعاً ، فإن قال بأنه علة فيه ولم يثبت الحكم لمانع فقد نسب التناقض إلى الشرع ، لأن علل الشرع كلها أمارات ودلائل على أحكام الله تعالى، والدليل ما يظهر به المدلول ، فكأن الشرع نص على أن هذا الوصف دليل على هذا الحكم أينما وجد ، ومتى خلا الدليل عن المدلول فقد جاءت المناقضة ، فإن قال : يخرج من أن يكون علة شرعاً، فقد نسب التناقض في حد العلة إلى الشرع ، فإن التأثير أو الاطراد الذي جعله علامة العلة ودليلها موجود وليس بعلة ، وقد نسب إلى الشرع أن بوجود التأثير صار هذا الوصف علة أينما وجد ، وظهر بخلافه ، وكل قول يؤدي إلى نسبة التناقض إلى الشرع باطل لأن التناقض أمارة الجهل أو السفه ، وذا أمارة النقض والشرع منزه عن سمات النقض "[1] .

---

[1] السمرقندي ، الميزان ٦٣٢

وقد نسب هذا المذهب لمشايخ سمرقند فقال بأنه " قول مشايخ سمرقند وهو قول الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله وهو قول مشايخ بخارى قديماً وحديثاً "[١]

وبهذا قال اللامشي أيضاً " وأما تخصيص العلة فغير جائز عند مشايخ سمرقند وأكبرهم الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله ... ونحن نقول في القول بتخصيص العلة نسبة التناقض إلى الله تعالى والتناقض أمارة الجهل والسفه وذات الباري منزه عن مثله "[٢] ثم فصّل كلامه بما يقارب كلام السمرقندي .

ومن هنا اشترط السمرقنديون في العلة أن يوجد الحكم بوجودها للقول بصحتها وهو ما سُمي لاحقاً باشتراط عدم النقض فيها ، فيشترط لصحة العلة عندهم عدم النقض .

ومعنى ذلك أن العلة ، وهي العلة التامة – أي الوصف مع توفر الشروط وانتفاء الموانع – إذا ثبتت بمسلك صحيح من مسالك العلة ، فإن السمرقنديين لا يكتفون بهذا المسلك لتصحيحها بل يشترطون فيها بعد ثبوتها عدم النقض فيها ، بأن يوجد الحكم في كل وجودٍ للعلة، فإذا وجدت صورة واحدة كانت العلة فيها موجودة والحكم متخلف عنها ، كان هذا نقضاً للعلة وفسدت بذلك العلة .

وعليه فإن منهج السمرقنديين في العلة عدم جواز تخلف الحكم عن علته ، وبمعنى آخر اشتراط عدم نقض العلة للقول بصحتها وبعليتها ، لأن نظرتهم إليها تقوم على إيجابها للحكم وعدم جواز انفكاك الحكم عنها .

الاستحسان عند السمرقنديين وعلاقته بمنهج عدم جواز تخلف الحكم عن العلة

ذهب السمرقنديون إلى الأخذ بالاستحسان ، وأنه يرد على القياس مستثنياً بعض صوره ليعطيها أحكاماً تخالف أحكام القياس ، لكنه لم يكن من باب تخلف الحكم عن علته بتخصيص العلة بل لثبوت ركن العلة فقط ، وهو الوصف دون توفر كل الشروط وانتفاء كل الموانع ، وبهذا فإن العلة التامة لم تتحقق ، ولو تحققت العلة لما جاز فيه استحسان ولكان القياس فيه واجباً ولأخذ الفرع حكم الأصل وجوباً ، وعليه فإن الفرع يتنازعه طرفان :

الطرف الأول : قياس لم تتم علته بل كان وصفاً من غير توفر لكل الشروط وانتفاء لكل الموانع فهو بعض العلة .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٦٣١

[٢] اللامشي ، أصول الفقه ١٣٤

الطرف الثاني : دليل الاستحسان ، سواء أكان نصاً أم إجماعاً أم قياساً بعلة تامة (لم يحدد السمرقندي واللامشي أنواع الاستحسان ولم ينقلا عن السمرقنديين شيئاً عن ذلك) .

وأخذ السمرقنديون بالدليل الثاني استحساناً وعملوا بموجبه ، فأخذ الفرع حكمه دون القياس لعدم توفر العلة التامة فيه ، وقد سموا الدليل الثاني استحساناً لأنه دلّ على عدم تمام العلة في القياس فأوجب ترك القياس إلى الدليل الثاني .

وعليه فإن الاستحسان ليس تخصيص علة عندهم لأن العلة لم تثبت ابتداءً ولو ثبتت لكان حكمها موجباً ، فتخلف الحكم لعدم العلة وليس بعض العلة علة .

وفي هذا المعنى يقول السمرقندي " إن القول بالقياس والاستحسان من باب تخصيص العلة فليس كذلك ، لأنا لا نقول إن معنى القياس في موضع الاستحسان قائم ولا حكم له ، بل تبين أن ذلك المعنى لم يتعلق به الحكم وحده ، بل به وبالمعنى الذي وجد في موضع الاستحسان، فينعدم الحكم في موضع القياس لعدم المعنى الموجب لذلك الحكم بعدم معنى زائد ، لا أنه علة ينعدم الحكم في موضع الاستحسان مع قيامه ، فدل أنه ليس من باب تخصيص العلة"[١] .

وهذا ما أشار إليه عند تخلف الحكم عن الوصف المؤثر في الحكم (ركن العلة) فقال عن هذا الوصف المجرد " إن ما ذكرنا حد ركن العلة لا حد العلة ، وإنما تصير علة عند وجود شرائطه وليس للشرائط أثر في الركن وإنما لها أثر آخر وتعلقت بها مصلحة أخرى ، فمتى وجد جنس هذا الوصف بدون هذا الحكم لا يكون نقضاً للعلة ، أما لو وجد الوصف مع الشرائط ولم يثبت الحكم يكون نقضاً ، وركن العلة بدون الشرائط لا يكون علة ، فلم يثبت الحكم لعدم العلة ، لا أن يمتنع الحكم مع قيام العلة ، فلا يكون نقضاً ولا تخصيص العلة "[٢] .

وهذا ما نص عليه اللامشي فقال " وأما الاستحسان فقلنا : ثم ظهر بالدليل أن الحكم في موضع القياس لم يتعلق بمعنى القياس وحده ، بل به وبمعنى آخر ، فانعدام الحكم في موضع القياس لانعدام العلة ، لأن المعنى وجد ولا حكم فلم يكن تخصيصاً "[٣] .

ومن الملاحظ أن السمرقندي واللامشي لم يذكرا عن الاستحسان سوى ما نقلته عنهما فقط ، فلم يكن من مباحث الأصول عندهما ولم يشيرا إلى تعريفه أو أنواعه أو أي من مسائله سوى التفريق بينه وبين تخصيص العلة بما نقلته فقط .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٦٣٥
[٢] المصدر نفسه ٥٩٨
[٣] اللامشي ، أصول الفقه ١٣٧

وقد عجبت لذلك ، إذ إن الاستحسان لا يتعارض مع أصولهم بناء على هذه النظرة في العلة ، وكيفية تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة ، إلا أنه يمكن أن يقال : إن السبب في ذلك عدم احتياجهم إلى إيراده وجعله أصلاً من أصولهم ودليلاً على الأحكام الشرعية ، لأن القياس المعدول عن حكمه قد فسد ابتداءً لعدم تمام العلة فكان الحكم ثابتاً بالدليل الآخر ، فلا حاجة لذكر القياس الفاسد ، وبالتالي انقطعت الحاجة إلى إيراد الاستحسان كأصل في العدول عن القياس الفاسد .

مسلك الطرد عند السمرقنديين وعلاقته بمنهج عدم جواز تخلف الحكم عن العلة

الطرد هو وجود الحكم عند وجود العلة ، وقد ذهب السمرقنديون إلى عدم الأخذ به كدليل على صحة العلة[١] .

ويلاحظ أن السمرقنديين يشترطون في العلة عدم النقض ، أي أنهم يشترطون فيها وجود الحكم بوجودها ، وهذا هو معنى الطرد ، وعليه فإن الطرد شرط لصحة العلة ، لكن ليس دليلاً على صحتها .

وفي هذا يقول السمرقندي " ومنها (أي من شروط العلة) : أن العلة التي يقاس الفرع على الأصل بها ، يجب أن تكون مطردة في جميع الفروع ، فيكون الاطراد شرط صحة العلة ، لكن لا يكون دليل الصحة "[٢] .

اشتراط كون حكم الأصل غير مخالف للقياس لصحة القياس عليه وعلاقته بمنهج عدم جواز تخلف الحكم عن العلة

ذكرت من شروط القياس عند العراقيين أن لا يكون حكم الأصل مخالفاً للقياس الأصلي، فلا يصح القياس على حكم الأصل في حالة مخالفته للقياس الأصلي ، وذكرت أن هذا الشرط يعود في حقيقته إلى تخصيص العلة بالأثر وإلى استحسان الأثر كما سبق بيانه .

ولهذا رفض السمرقنديون هذا الشرط لرفضهم تخصيص العلة ابتداءً حيث تعود حقيقة هذا الشرط إلى تخصيص العلة ، إذ إن الأصل قد خصص – بالنص الذي ورد به – عن حكم القياس الأصلي ، رغم تحقق علة القياس الأصلي في هذا الأصل المخصوص ، وهذا باطل عندهم .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٦٠٥

[٢] المصدر نفسه ٦٣٠

وعليه فإن مذهب السمرقنديين أن حكم الأصل لم يكن مخالفاً لحكم القياس الأصلي ابتداءً لعدم تحقق العلة فيه ، وبالتالي كان القياس فاسداً من أصله .

وحينما كان هذا القياس فاسداً ، كان الأصل معلولاً بعلة تامة غير تلك العلـــة الناقــصة التي جرى فيها القياس الفاسد ، وقد ثبت الأصل بالعلة التامة ابتداءً وإن لم تكن هذه العلة التامة متعدية ، أي قاصرة على محلها وهو الأصل .

وعليه فلا يجوز القول : إن هذا الأصل مخالف أو معدول عن القياس ، لعدم ثبوت العلة وعدم جريان القياس الصحيح فيه ، وإنما كانت علة أخرى صحيحة جاز تعليله بها وإن كانـــت قاصرة ، كما يجوز القياس عليه أيضاً إن كانت العلة متعدية .

وفي هذا المعنى يقول السمرقندي " وأما اشتراط كون الأصل غير معـــدول بـــه عـــن القياس، وغير مخصوص بحكمه بنص آخر ، فإنما يستقيم على قول من يقول بتخصيص العلة ، فإن عندهم إذا ورد نص بخلاف ذلك القياس يكون القياس صحيحاً ، وامتنع حكمه بالنص ، فأما عند من قال : إن تخصيص العلة لا يصح ، فيقول : إن النص إذا ورد بخلاف ذلك القياس يتبين أن ذلك القياس باطل ، لأن العلة ما لها حكم ، وكل ما لا حكم له من العلل لا يكون علة ، وهذا هو الصحيح ... وإذا ثبت هذا فالقول بكون حكم الأصل غير معدول بـــه عـــن القيـــاس قـــول بتخصيص العلة ، فلا يصح هذا الشرط على قول منكري تخصيص العلة ، ولكن إنما لا يصح عندهم (شيوخ سمرقند) قياس غيره عليه لأنه غير معقول المعنى (معلول بعلة قاصرة) وكـــون الأصل معقولاً (أي علته متعدية) شرط لصحة القياس ، لا أنه ثابت بخلاف القياس "[١] .

وبعد هذا البيان لمذهب السمرقنديين نجد أنهم وضعوا منهجاً تأصيلياً لكيفية تخلف الحكم عن علته ، فاشترطوا في العلة عدم النقض أو اشترطوا الاطراد فيها وبنوا المسائل الأصـــولية عليه .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٦٤٥

المطلب الثالث

ما استقر عليه المذهب في تخصيص العلة ونقض العلة

مر المذهب عند استقراره بمرحلتين مختلفتين تبعاً لاختلاف أصحابها في نظرتهم إلى العلة ، وهما :

المرحلة الأولى : مرحلة الدبوسي

المرحلة الثانية : مرحلة البزدوي والسرخسي

وفيما يلي بيان هاتين المرحلتين :

أولاً : مرحلة الدبوسي

أشرت في المبحث الأول أن الدبوسي وضع اصطلاحات جديدة تنظم مفهوم العلة وأوجه النظر إليها ، رغم أن معنى هذه الاصطلاحات موجودة عند كل من العراقيين والسمرقنديين ، وذكرت أنه قسم أوجه النظر إلى العلة باعتبارين مختلفين :

الأول : النظر إلى العلة باعتبارها وصفاً مجرداً عن توفر الشروط وانتفاء الموانع في الوصف ومحله .

الثاني : النظر إلى العلة باعتبارها وصفاً مع توفر الشروط وانتفاء الموانع في الوصف ومحله .

وذكرت أيضاً أن العراقيين هم أصحاب النظرة الأولى ، وأن السمرقنديين هم أصحاب النظرة الثانية ، وأن الدبوسي مال في نظرته إلى مذهب العراقيين فجعل العلة ذلك الوصف المجرد ، وقد أوردت من كلامه ما يدل على ذلك .

وبناء على موافقة الدبوسي للعراقيين في نظرتهم إلى العلة فقد وافقهم في المنهج التأصيلي لكيفية تخلف الحكم عن علته من خلال القول بتخصيص العلة ثم وافقهم بعد ذلك في المسائل التي بنيت عليها على وجه الإجمال دون بعض التفصيلات كما سأبين ذلك .

وفيما يلي بيان منهجه التأصيلي لكيفية تخلف الحكم عن العلة من خلال القول بتخصيص العلة وما ترتب عليه من مسائل عنده .

تخصيص العلة ونقضها عند الدبوسي

أجاز الدبوسي تخصيص العلة بمعنى أن يتخلف الحكم عن العلة في الصور التي انتفى فيها شرط أو وجد فيها مانع ، رغم تحقق العلة فيها ، ويبقى الحكم موجوداً في باقي الصور لتحقق العلة مع توفر الشروط وانتفاء الموانع .

وفي المقابل جعل النقض مبطلاً للعلة من أساسها ، فلا يجوز العمل بموجبها حينئذ في كل صورها ، وهذا النقض لا يتصور في العلل المؤثرة عنده ، لأنها علل صحيحة ، بل يأتي النقض على العلل الطردية لعدم صحتها ابتداءً عنده ، فإذا وصفت علة بأنها منقوضة دل على أنها لم تثبت بوجه صحيح ابتداءً .

وعليه فإن النقض يأتي على الوصف فيبطل عليته أي لا يكون علة ، بينما يأتي التخصيص على العلة الصحيحة الثابتة (الوصف) لانتفاء شرط أو وجود مانع في بعض صورها رغم صحة الوصف وسلامة عليته ، فيخرج ما لم يدخل تحت عمومها ابتداءً ، وهذا ما نص عليه في مواضع متفرقة من كلامه حيث قال في أحدها " عدم الحكم مع وجود الوصف لا يدل على الفساد ، فلأن العلة قد توجد صحيحة دون الحكم لمانع أو نقصان شيء ليس في ركن العلة ... والنصاب (علة وجوب الزكاة) موجود ولا حكم قبل الحول ، والحول ليس بركن العلة ولا مانع (بل شرط) ، ولكن النصاب بصفة البقاء حولاً صار علة تامة عاملة ، فبدون صفة البقاء لا يعمل مع وجود ما هو ركن العلة تامة (أي النصاب) ، حتى صح تعجيل الأداء قبل الحول (لأن الحول شرط وليس من العلة فصح الحكم بوجود العلة دون شروطها) ، وأنه لا يجوز قبل تمام الركن ، كما لو عجل قبل النصاب (لأن الحكم لا يثبت بدون العلة) ... وإنما يدل عدم الحكم مع وجوده (ركن العلة وهو الوصف) على الفساد (النقض) ، إذا وجدت العلة بالمعنى (أي وجدت العلة مع توفر الشروط وانتفاء الموانع) الذي هو معه فيصير عاملاً بلا مانع من العمل "[١] .

ومقصود كلامه الأخير : وإنما يدل عدم الحكم ... الخ ، أن الوصف (ركن العلة) إذا توفرت شروطه وانتفت موانعه ، ثم عُدم حكمه وتخلف ، دل ذلك أن سبب تخلفه ذات الوصف وليس تلك الشروط والموانع (المعنى) فكان ذلك دليل فساد العلة ، وهو النقض .

وهذا ما ذكره أيضاً في موضع آخر فقال " ولهذا جوزنا الخصوص على العلل بأن توجد ولا حكم ، لأنا لم نجد دليل صحتها اطرادها لتفسد بزوال الاطراد بل جعلنا دليل الصحة معنى هو مؤثر في الحكم صار وصفاً (أي شروطاً وموانع) لما هو ركن العلة (الوصف) فيجوز وجود

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٣١٠

الركن بدون ذلك المعنى ولا حكم له معه ، كما جاز وجود النصاب (الركن) قبل الحول (وهو من المعنى أي من الشروط) ولا وجوب معه .

فتبين بانعدام الحكم عند انعدام المعنى المؤثر (توفر الشروط وانتفاء الموانع) ، أن هذه الحالة لم تدخل تحت التعليل بل دخل تحته ما تناوله المعنى المؤثر له ، كما تناوله الوصف الظاهر (ركن العلة) ، ولهذا أسميناه خصوصاً .

فالخصوص بيان أن المخصوص لم يدخل تحت جملة العموم ابتداءً بدليل مقارن بخلاف النقض ، فلا نقض إلا بعد ثبوت "[١] .

ثم يبين الفرق مرة أخرى بين النقض وتخصيص العلة فيقول " إذا وجدنا الوصف ولا حكم معه ، احتمل العدم لفساد العلة واحتمل لمانع من الصحة "[٢] .

ثم يبين مفهوم النقض وأنه لا يتصور في العلل المؤثرة لأنها ثابتة بطريق صحيح بخلاف الطردية فيقول " المناقضة حدها : أن توجد العلة على الوجه الذي جعلت علة بلا مانع ولا حكم معها ... وهذا لا يتصور بعد ثبوت التأثير بدليل مجمع عليه ... ولكن قد يمتنع عن العمل به لمانع "[٣] ، وهو التخصيص .

ويقول " تجيء المناقضة على الطرد ... إن المؤثرة لا يرد عليها نقض ولكن يرد عليها الخصوص "[٤] .

هذا تمام مذهب الدبوسي في التخصيص والمناقضة فكان منهجاً في كيفية تخلف الحكم عن العلة ، وهو في حقيقته لا يخرج عن مذهب العراقيين ، إلا أن الفارق بين كلام الدبوسي وبين كلام الجصاص أن كلام الدبوسي أكثر دقة وبياناً وحسن تأصيل وضبط للمنهج لإبداعه في وضع اصطلاحات جديدة .

وقبل الانتقال إلى المسائل وكيفية ترتبها على هذا المنهج عنده ، أذكر قضية أوردها ابن الهمام وتلميذه ابن أمير الحاج في بيانهما لهذا المنهج ، فأنقل كلامهما لأعلق عليه لاحقاً قال ابن الهمام – مع شرح تلميذه – " (ومنها) أي شروط العلة (عدم نقض) العلة (المستنبطة : تخلف الحكم عنها في محل) ولو بمانع أو عدم شرط (لمشايخ ما وراء النهر من الحنفية) وأبي منصور الماتريدي وفخر الإسلام والشافعي في أظهر قوليه وأكثر أصحابه (وأبي الحسين) البصري (إلا

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٣١٢
[٢] المصدر نفسه ٣١٣
[٣] المصدر نفسه ٣٢٨
[٤] المصدر نفسه ٣٤٩

أبا زيد) من مشايخ ما وراء النهر ، فإنه وأكثر العراقيين أيضاً ومنهم الكرخي والرازي ومالكاً وأحمد وعامة المعتزلة على أنه ليس بشرط ... "[١] .

فذكر ابن الهمام وتلميذه أن الخلاف بينهما قائم على اشتراط النقض للقول بصحة العلة ، وأرى أن نسبة الخلاف بينهم على هذه الطريقة غير صحيحة لأن العراقيين والسمرقنديين والدبوسي يشترطون جميعاً عدم نقض العلة للقول بصحتها ، لكن لكل منهم مفهوم خاص للنقض وللعلة مغاير للآخر ، فلا يجوز حمل لفظ هؤلاء على لفظ هؤلاء .

فالعلة عند العراقيين والدبوسي هي الوصف المجرد ، فإذا تخلف الحكم رغم توفر الشروط وانتفاء الموانع دل على فساد هذه العلة وكان ذلك نقضاً لها ، أما إذا تخلف الحكم لانتفاء شرط أو وجود مانع فإن هذا لا يفسد العلة ولا يكون نقضاً لها بل يكون تخصيصاً ، ولهذا فإن العراقيين والدبوسي يشترطون عدم النقض في العلة للقول بصحتها لكنهم لا يجعلون تخصيصها نقضاً .

أما السمرقنديون فالعلة عندهم تختلف عن العراقيين ، وهي الوصف مع توفر الشروط وانتفاء الموانع ، فلا يتصور تخلف الحكم إلا بطريقة النقض فيأتي عليها بالإبطال ، ومن هنا افترقوا عن العراقيين والدبوسي الذين لا يجعلون كل تخلف للحكم عن العلة نقضاً لها لأنه قد يكون تخصيصاً ، إلا أن العراقيين والدبوسي يشترطون عدم نقضها .

ولهذا لا يجوز إيراد الخلاف على هذه الطريقة التي أوردها ابن الهمام وتلميذه ابن أمير الحاج[٢] .

الاستحسان عند الدبوسي وعلاقته بتخصيص العلة

بحث الدبوسي الاستحسان في إيجاز ، وعرفه بقوله " اسم لضرب دليل يعارض القياس الجلي "[٣] ، ثم قسم الاستحسان بطريقة تخالف طريقة الجصاص وجعله أربعة أنواع وهي:

الأول : استحسان النص .

الثاني : استحسان الإجماع ، حيث دمج نوعي الاستحسان اللذين ذكرهما الجصاص وهما استحسان الإجماع واستحسان عمل الناس .

---

(١) ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ١٧٢/٣

(٢) إن كلام ابن الهمام ونسبته الخلاف على هذه الطريقة ليس جهلاً منه بحقيقة الخلاف ، لأنه من أعظم محققي أصول الحنفية وأعمقهم فهماً ، فلابن الهمام ملاحظات في مسائل أخرى غاية في الدقة يبرز فيها حقيقة الخلاف بين العراقيين والسمرقنديين ويصحح مفاهيم خاطئة عن هؤلاء وهؤلاء ، وليس مثلي من يشهد له ، أما ههنا فهو سوء عرض للمسألة مما قد يوقع القارئ في لبس ، فيظن الخلاف على غير حقيقته .

(٣) الدبوسي ، التقويم ٤٠٤

الثالث : استحسان الضرورة ، وهذا النوع لم يتطرق إليه الجصاص مطلقاً .

الرابع : استحسان القياس الخفي .

ولم يربط الدبوسي بين الاستحسان وتخصيص العلة كما فعل الجصاص ، فلم يذكر أية علاقة بينهما في كلا المبحثين ، فهل يعني ذلك انفصالهما عنده واختلافهما ؟

إنني أرى أن مذهب الدبوسي في الاستحسان أنه ليس من باب تخصيص العلـة ، وأن طريقة عملهما مختلفة ، والدليل على ذلك أمران :

الأمر الأول : بين الدبوسي طريقة عمل الاستحسان فنص على أن دليل الاستحسان يعارض دليل القياس ، ويرجح بينهما بطرق الترجيح التي ذكرها في فصل الترجيح وهو فصل ذكره ضـمن مباحث القياس حيث اشتمل على طرق الترجيح بين الأدلة ومن ضمنها الأقيسة ، وأن التـرجيح بين الأقيسة يكون بقوة التأثير ، فيأخذ الفرع حكم الأصل الذي تكون فيه العلة أقوى تأثيراً فـي الفرع ، وهذا في حالة إن كان الدليل المستحسن قياساً ، أما إن كان نصاً أو إجماعاً أو ضرورة، فترجح على القياس استحساناً لأنها أدلة فوق القياس .

يقول الدبوسي في طريقة عمل الاستحسان "القياس غيـر الاستحـسان علـى سـبيل التعارض ... فمتى تعارض الدليلان في حكم الحادثة وأحدهما رأي ظاهر طريقه واضح سـبيله والآخر خفي أثره سر خبره ، فالظاهر قياس والآخر استحسان ، والترجيح بينهما بالطرق التي مرت في باب مراتب القياس وسائر الأدلة والأخذ واجب بالراجح منهما "[1] .

أما تخصيص العلة فقد فصّلت في بيانه عنده وكيفية عمل التخصيص في العلـة وهـذا مختلف اختلافاً كلياً عن الترجيح ، وعليه فإن الاستحسان عنده عمل بالراجح وليس تخـصيص علة ، وبالتالي فإن دليل الاستحسان أثبت عدم تحقق العلة في الفرع المراد قياسه بالقياس الجلي، لا أن الحكم قد تخلف عن هذا الفرع رغم تحقق العلة فيه ، فلم يكـن الاستحـسان مـن بـاب تخصيص العلة عنده ، بل دل على فساد القياس الجلي في الفرع لعدم تحقق العلة فيه ابتداءً .

وهذه الطريقة في عمل الاستحسان عنده توافق طريقة النوع الأول من الاستحسان الذي ذكره الجصاص ، وهو فرع يتجاذبه أصلان ، فالراجح منهما يأخذ الفرع حكمه ويُـسمى ذلـك استحساناً كما سبق بيانه .

الأمر الثاني : إن الفروع الفقهية التي أوردها الدبوسي في الاستحسان تختلف عن الفروع الفقهية التي أوردها في تخصيص العلة ، وليس الاختلاف بين الفروع عائداً إلى تنوعها ، وإنمـا إلـى

---

(١) الدبوسي ، التقويم ٤٠٤ ، وانظر طرق الترجيح عنده ٣٣٩ وما بعدها

طريقة عمل الاستحسان في فروعه وطريقة عمل تخصيص العلة في فروعه ، وأورد هذه الفروع لبيان الفرق في عمل كل منهما في فروعه :

أولاً : الفروع الفقهية التي أوردها في أنواع الاستحسان: وقد ذكر لكل نوع فرعاً واحداً وهي:

- استحسان النص : ومثاله استحسان صحة الصوم عند الأكل ناسياً للنص ، وترك القياس الموجب للقضاء .
- استحسان الإجماع : ومثاله استحسان جواز عقد الاستصناع لإجماع الأمة على جوازه ، وترك القياس الموجب لإبطاله لأنه بيع معدوم من كل وجه .
- استحسان الضرورة : ومثاله استحسان طهارة البئر بعد تنجسه بإنزال الدلو النجس للضرورة ، إذ لا سبيل لتطهيره إلا بالماء ولا سبيل لجلب الماء إلا بإنزال الدلو ، فترك القياس الموجب لتنجس الماء بالدلو بملاقاة النجاسة .
- استحسان القياس الخفي : " فنحو البائعان يختلفان في الثمن ، والسلعة غير مقبوضة، القياس الظاهر أن يكون القول قول المشتري مع يمينه لأنهما اتفقا على حق المشتري وهو المبيع واختلفا في حق البائع ، فالبائع يدعي زيادة ثمن والمشتري ينكرها ، فيكون القول قول المشتري مع يمينه ، والبينة على المدعي بناء على السنة الثابتة ، والقياس الخفي يوجب التحالف لأن المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم السلعة بتسليم الثمن الذي يدعيه ، والبائع ينكر الوجوب عليه بذلك القدر حتى يوفيه ما يدعيه ، فهذا إنكار باطن لا يعرف إلا بضرب تأمل ، والأول يعرف ببديهة الحال، فاستحسنوا العمل بالإنكارين جميعاً لأنه لا تعارض بينهما لاختلاف محلي اليمين "[١].

ثانياً : الفروع الفقهية التي أوردها في تخصيص العلة: إن من الأمثلة التي ساقها على تخصيص العلة:

- النصاب : علة وجوب الزكاة ، ولكن تخصص هذه العلة عند عدم تمامها كفقد شرط وهو الحول ، أو وجود مانع وهو هلاك المال ، أو غيبة المال عن المالك ، فلا تجب الزكاة عندها رغم تحقق العلة .
- البيع : علة إيجاب الثمن والمثمن ، ولكن تخصص هذه العلة في بيع الفضولي لمال غيره ، وهو مانع يمنع تمام العلة حتى ترد الإجازة ، ولو بطلت العلة ابتداءً لما جاز ورود الإجازة على البيع .

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٤٠٦

يقول الدبوسي عن هذه الفروع وغيرها " لا يمكن رد الفروع إلى نظائرها إلا بعد معرفة حد العلة شرعاً (وهي الوصف المجرد) ثم الموانع الطارئة عليه "[١] ، فيكون ذلك تخصيصاً للعلة بتلك الموانع .

وعليه فإن هذه الفروع الفقهية التي يعرضها الدبوسي في كل من الاستحسان وتخصيص العلة تختلف اختلافاً جذرياً في طريقة إعمال كل أصل لهما فيها ، وهذا واضح لكل متأمل .

ولذا فإن اختلاف الفروع الفقهية كان دليلاً ثانياً على أن الاستحسان عند الدبوسي يختلف عن تخصيص العلة ، وأن كل منهما يعمل بطريقته .

اشتراط كون حكم الأصل غير مخالف للقياس لصحة القياس عليه عند الدبوسي وعلاقته بتخصيص العلة

وضع العراقيون هذا الشرط ثم وافقهم الدبوسي عليه إلا أنه قسمه إلى قسمين ، أي جعله شرطين للقياس :

الشرط الأول : " أن يكون الأصل غير مخصوص بحكمه بنص آخر ... لأنه متى ثبت اختصاص الحكم بنص آخر لم يجز إبطال الخصوصية الثابتة بالنص الآخر بالقياس لأن القياس ليس بحجة في معارضة النص "[٢] .

ومثل لذلك تخصيص رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقضاء بشهادة خزيمة وحده ، وبحل زواج الرسول صلى الله عليه وسلم بتسع نسوة ، وبحل البضع للرسول صلى الله عليه وسلم بغير مهر[٣] .

الشرط الثاني : " أن لا يكون الحكم معدولاً به عن القياس ... لأن حكم النص متى ثبت على وجه يرده القياس الشرعي ، لكنه ترك بمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه ، لم يجز إثباته في الفرع بالقياس "[٤] .

ومثل لذلك صحة الصيام مع الأكل ناسياً فهو حكم بالنص معدول به عن القياس الموجب للقضاء بعدم صحة الصيام مع الأكل ، فلا يجوز قياس المكره والمخطئ في الاكل على الناسي لأنه معدول عن القياس فلا يقاس عليه[٥] .

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٣٣٥
[٢] المصدر نفسه ٢٧٩
[٣] المصدر نفسه ٢٨١
[٤] المصدر نفسه ٢٧٩
[٥] المصدر نفسه ٢٨٣

وأرى أن اشتراط كون حكم الأصل غير مخالف للقياس لصحة القياس عليه عند الدبوسي ليس من قبيل تخصيص العلة وإنما من قبيل الاستحسان ، والدليل على ذلك أمران :

الأول : طريقة عمل هذا الشرط هي ذاتها طريقة عمل الاستحسان ، وهي ترجيح النص على القياس ، فكانت المعارضة بينهما ، ثم رجح النص لعلو منزلته ثم أبطل جواز القياس على حكم النص للتعليل الذي ذكره ، وهذه الطريقة تختلف عن طريقة عمل تخصيص العلة .

الثاني : إن الفروع الفقهية التي أوردها الدبوسي في بيان هذا الشرط هي ذاتها فروع استحسان النص عنده .

وعليه فإن هذا الشرط الذي وضعه العراقيون ثم قسمه الدبوسي إلى قسمين يعود في حقيقته – عند الدبوسي فقط – إلى الاستحسان لا إلى تخصيص العلة ، فخالف بذلك العراقيين وخاصة الجصاص منهم ، حيث رجَّحتُ أن يكون هذا الشرط من قبيل تخصيص العلة عند الجصاص .

مسلك الدوران ومسلك الطرد عند الدبوسي وعلاقتهما بتخصيص العلة

ذهب الدبوسي إلى إبطال مسلك الدوران ومسلك الطرد في إثبات صحة العلة بأي منهما، فقال عن الأول " إن الدوران لا يدل على الصحة "[١] ، وقال عن الثاني " إن الاطراد ليس بتعديل "[٢] .

ولهذا لم يكن الدبوسي بحاجة إلى تأصيل العلاقة بينهما وبين تخصيص العلة وتسويغ قبولها جميعاً كما فعل الجصاص ، فلم يقع في التناقض كما وقع الجصاص ، بل إن الدبوسي أشار إلى أنه لا يمكن الجمع بين القول بتخصيص العلة والقول بالاطراد فقال " ولهذا جوزنا تخصيص العلل بأن توجد ولا حكم لأنا لم نجعل دليل صحتها اطرادها لتفسد بزوال الاطراد بل جعلنا دليل الصحة معنى هو مؤثر في الحكم ... "[٣] .

وبعد هذا البيان لمذهب الدبوسي نجد أنه قد وافق العراقيين في المنهج التأصيلي لكيفية تخلف الحكم عن علته من خلال القول بتخصيص العلة بناء على موافقته لهم لنظرتهم إلى العلة، ثم تبع ذلك موافقته لهم في المسائل التي بنيت أو تعلقت بتخصيص العلة على وجه الإجمال دون بعض التفصيلات التي خالفهم فيها كما بينت ذلك .

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٣٠٨
[٢] المصدر نفسه ٣١٠
[٣] المصدر نفسه ٣١٢

ثانياً : مرحلة البزدوي والسرخسي

لما جاء البزدوي والسرخسي أقرا الدبوسي على اصطلاحه الجديد في تقسيمه النظر إلى العلة إلى جهتين مختلفتين هما :

الجهة الأولى : النظر إلى العلة باعتبارها وصفاً مجرداً ، وهي نظرة العراقيين .

الجهة الثانية : النظر إلى العلة باعتبارها وصفاً مع توفر الشروط وانتفاء الموانع ، وهي نظرة السمرقنديين .

لكن البزدوي والسرخسي خالفا الدبوسي في موافقته التامة للعراقيين في نظرتهم إلى العلة من الجهة الأولى فقط ، وبناء المسائل الأصولية عليها ، كما سبق بيانه من مذهب الدبوسي، فذهب البزدوي والسرخسي إلى الأخذ بهاتين الجهتين معاً وأنهما نظرتان صحيحتان للعلة .

فإذا كانت المسائل الأصولية التي تتعلق بالعلة ينظر إلى العلة فيها من الجهة الأولى ، أي باعتبارها وصفاً مجرداً ، فإن البزدوي والسرخسي يذهبان في هذه المسائل إلى بنائها على هذه النظرة ، ولهذا فقد ذهبوا في المسائل الثلاث التي أوردتها في المبحث الثاني إلى مذهب العراقيين والدبوسي .

أما إذا كانت المسائل الأصولية التي تتعلق بالعلة ينظر إلي العلة فيها من الجهة الثانية ، أي باعتبارها وصفاً مع توفر الشروط وانتفاء الموانع ، وهي نظرة مرتبطة بعلم الكلام ، فإن البزدوي والسرخسي يذهبان في هذه المسائل إلى بنائها على هذه النظرة التامة للعلة .

وإذا أمعنا النظر في مسألة تخصيص العلة ونقض العلة بكونهما منهجاً تأصيلياً في كيفية تخلف الحكم عن علته نجد أنها مسألة تعلق بالعلة بوصفها الشمولي وأنها تلك الوصف مع توفر الشروط وانتفاء الموانع ، كما أن هذه المسألة تتعلق بعلم الكلام تعلقاً مباشراً لأن العلة في هذه المسألة مرتبطة بالعلة الكلامية .

ولهذا كله ، فإن البزدوي والسرخسي رفضا مذهب العراقيين والدبوسي في بناء المسألة على الجهة الأولى في النظر إلى العلة ، ووافقا مذهب السمرقنديين في بنائها على الجهة الثانية ، وربطا المسألة بعقيدتهم الماتريدية .

وبناء على ذلك فقد ذهبا إلى عدم جواز تخصيص العلة لاستحالة تخلف الحكم عن علته، واشترطا تبعاً لذلك عدم النقض لصحة العلة ، فإذا تخلف الحكم ولو في صورة واحدة بطلت العلة وفسدت .

وقد جعل كل من البزدوي والسرخسي لمسألة تخصيص العلة باباً نصا فيه على فساد القول بها وفرقا بينها وبين النقض[١] ، فكان مذهبهما هو ذات مذهب السمرقنديين وأخذا بمنهجهم في كيفية تخلف الحكم عن العلة بقولهم عدم جواز تخصيص العلة واشتراط النقض في العلة .

ولهذا فإن المسائل المترتبة على هذه المنهجية قد وافقا فيها مذهب السمرقنديين في الأغلب .

ففي الاستحسان ، أخذا بتقسيم الدبوسي له إلى أربعة أنواع وهي ، استحسان النص ، واستحسان الإجماع ، واستحسان الضرورة ، واستحسان القياس الخفي ، لكنهما صرحا أن طريقة عمل الاستحسان ليست من قبيل تخصيص العلة ، فانعدام الحكم في دليل القياس لعدم العلة لا لوجود مانع أو انتفاء شرط مع تحقق العلة ، فرجح دليل الاستحسان على دليل القياس ، وكانت طريقة عمل الاستحسان هي الترجيح بين الأدلة .

يقول البزدوي " لكن الحكم إنما يمتنع لزيادة وصف أو نقصانه الذي تُسميه مانعاً مخصصاً ، وبزيادته أو نقصانه تتبدل العلة ، فيجب أن يضاف العدم إلى عدم العلة لا إلى مانع أوجب الخصوص مع قيام العلة ... وهذا طريق أصحابنا في الاستحسان ، لأن القياس إن ترك بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها ، لأن العلة لم تجعل علة في مقابلة النص فبطل حكمها لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص ، بخلاف النصين ، لأن أحدهما لا يفسد صاحبه ، فوجب القول بالخصوص ، وكذلك إذا عارضه إجماع أو ضرورة لم يبق الوصف علة ، لأن في الضرورة إجماعاً أيضاً والإجماع مثل الكتاب والسنة ، وأما إذا عارضه استحسان (ويقصد به استحسان القياس الخفي) أوجب عدم الأول لما ذكرنا في باب الاستحسان "[٢]أي أن الترجيح بين القياسين يكون بالأقوى في تأثير علته في الفرع ، فيكون الأقوى تأثيراً استحساناً والآخر قياساً ظاهراً ، فيرجح الاستحسان على القياس ، ونلاحظ أنه أورد أنواع الاستحسان الأربعة ثم بين أن طريقة عملها ترجيحها على القياس فكان الاستحسان ترجيحاً بين الأدلة لا تخصيص علة ، وبهذا المعنى أخذ السرخسي أيضاً [٣] .

وفي علاقة مسلك الطرد بمنهج عدم جواز تخلف الحكم عن علته عندهما ، فإنهما لم يقبلا بالطرد مسلكاً صحيحاً من مسالك العلة [٤] ، لكنهما جعلا الطرد شرطاً لصحة العلة ، بناء على اشتراطهما عدم النقض في العلة .

---

[١] البخاري ، الكشف ٥٧/٤ ، ٧٦ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٢٨٢٠٨ ، ٢٣٣

[٢] البخاري ، كشف الأسرار ٦٨/٤

[٣] السرخسي ، أصول السرخسي ٢٠٤/٢

[٤] البخاري ، كشف الأسرار ٦٤٣/٣ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٢٢٧/٢

أما المسألة الأخيرة ، وهي اشتراط كون حكم الأصل غير مخالف للقياس الأصلي لجواز القياس عليه ، فقد ذهب البزدوي والسرخسي إلى الأخذ به وتقسيمه إلى شرطين كما فعل الدبوسي ، إلا أنهما لم يبينا علاقة هذين الشرطين بتخصيص العلة ، لكن الواضح من مذهبهما أنهما لم يبنيا هذين الشرطين على تخصيص العلة ، وإنما يجعلانهما من قبيل استحسان النص ، لأن طريقة عمل هذين الشرطين وطريقة عمل استحسان النص طريقة واحدة وهي الترجيح بين الأدلة ، كما أن الفروع الفقهية التي أوردها في هذين الشرطين هي ذاتها الفروع التي أوردها في استحسان النص[١]

كما أن البزدوي والسرخسي نصا على التفريق بين استحسان النص والإجماع والضرورة من جهة وبين استحسان القياس الخفي من جهة أخرى ، فالأول لا يجوز تعدية حكمه والقياس عليه ، لأنه معدول عن القياس فكان غير معلل ، بخلاف الثاني الذي يجوز تعدية حكمه والقياس عليه لأنه معلل[٢]

وبهذا ندرك أن اشتراط كون حكم الأصل غير مخالف للقياس ما هو إلا استحسان نص عند البزدوي والسرخسي ، فخالفا بذلك السمرقنديين الذين رفضوا هذا الشرط لكونه من باب تخصيص العلة عندهم ، أما البزدوي والسرخسي فرفضا تخصيص العلة لكنهما قبلا هذا الشرط لصحة بنائه على استحسان النص ، فوافقا الدبوسي في هذه المسألة تحديداً .

وبعد هذا البيان نجد أن البزدوي والسرخسي قد أخذا بمنهج السمرقنديين بعدم جواز تخلف الحكم عن علته واشتراط عدم النقض في العلة ، ثم أخذا بالمسائل الأصولية التي ترتبت على هذا المنهج فوافقا السمرقنديين فيها باستثناء المسألة الأخيرة حيث جعلاها من قبيل الاستحسان لا تخصيص العلة .

ثم استقر المذهب على قولهما وسارت المتون المتأخرة عليه[٣] .

---

[١] البخاري ، الكشف ٥٤٥/٣ ، ٥٥٠ ، ١٠/٤ ، السرخسي ، أصول السرخسي ١٤٩/٢ ، ٢٠٣

[٢] البخاري ، الكشف ١٩/٤ ، السرخسي ، أصول السرخسي ٢٠٦/٢

[٣] الأخسيكثي ، المنتخب ١١/٢ ، ٣١ ، ٣٤ ، الخبازي ، المغني ٢٨٩ ، ٣٠٩ ، النسفي ، الكشف ٢٢٢/٢ ، ٢٩٠ ، ٣١٠ ، ابن ملك ، شرح المنار ٧٦١ ، ٨١١ ، ٨٢٨ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ١٤/٣ ، ٣٠ ، ٣٨ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٢٥١ ، ٢٦٦ ، ٢٧١ ، ابن عابدين ، نسمات الأسحار ٢١٤ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧

دعوى قيام مسألة تخصيص العلة على الأصول الكلامية للمعتزلة

وأختم مسألة تخصيص العلة بدعوى ظهرت متأخرة فيها ، مفادها : أن القول بتخصيص العلة قائم على الأصول الكلامية الاعتزالية ، فكل من يقول بجواز تخصيص العلة يلزمه القول بأصول المعتزلة ، وقد وجدت السرخسي ينص على ذلك صراحة فقال " ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة مائل إلى أقاويل المعتزلة في أصولهم "[١] ، وقد أشار البزدوي إلى ذلك أيضاً[٢] .

وقبل الحكم على هذه الدعوى بالصحة أو البطلان لا بد من تحقيق مذهب المعتزلة في هذه المسألة ، فقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى جواز تخصيص العلة ، وهذا ما نص عليه حين أورد شروط العلة ، فلم يجعل الطرد من شروطها ثم قال " ولا يمتنع أن تكون علة في حال دون حال ولا يمتنع عند من يرى تخصيص العلل أن تكون في عين دون عين ... "[٣] ، ثم نسب مذهب الجواز إلى شيخه أبي عبد الله البصري فقال " وقد كان أبو عبد الله البصري يجيز تخصيص العلة على كل وجه "[٤] .

أما أبو الحسين البصري فقد مال إلى عدم جواز تخصيص العلة مخالفاً بذلك شيوخ المعتزلة الذين ذكرهم كأبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي[٥] .

فنجد أن عامة المعتزلة باستثناء أبي الحسين البصري يذهبون إلى جواز تخصيص العلة، فهل كان قولهم بجواز التخصيص مبنياً على أصولهم الكلامية ، وهل دعوى قيام تخصيص العلة على أصول المعتزلة صحيحة ؟

إنني أجزم أن قول عامة المعتزلة بجواز تخصيص العلة لا علاقة له بأصولهم الاعتزالية ولهذا فإن هذه الدعوى باطلة ولا تقوم على مستند صحيح ، والدليل على ذلك أمران :

الدليل الأول : ذكرت أن مذهب العراقيين والمعتزلة في مسألة علاقة العلة بالحكم أن العلة أمارة على الحكم ، مخالفين بذلك مقتضى مذهبهم الكلامي الاعتزالي في مسألة وجوب تعليل أفعال الله تعالى ، فكان الأولى بمذهبهم – في بداية ظننا – أن يقولوا إن العلة موجبة للحكم ، وأن لا يصح قولهم إن العلة أمارة على الحكم وإلا كانوا متناقضين .

---

[١] السرخسي ، أصول السرخسي ٢٠٨/٢
[٢] البخاري ، الكشف ٦٥/٤
[٣] عبد الجبار ، المغني ٣٣٥/١٧
[٤] المصدر نفسه ٣٣٧/١٧
[٥] أبو الحسين البصري ، المعتمد ٢٨٣/٢ ، شرح العمد ١٣١/٢

لكنني بينت أنهم لم يكونوا متناقضين وأن مذهبهم سليم متناسق ولا يتعارض مع أصولهم الكلامية لأنهم فصلوا المسألة عن علم الكلام فصلاً تاماً بطريقة منهجية .

فإذا علمنا أن مذهبهم في مسألة تخصيص العلة وقولهم بجوازه مبني على أن العلة أمارة على الحكم ، أدركنا أن المسألة (تخصيص العلة) لم تكن مرتبطة بأصولهم الكلامية ، لأن أصل القول بجواز تخصيص العلة عندهم هو القول بأن العلة أمارة على الحكم ، وهذا القول الأخير غير مبني على أصولهم الكلامية بل مفصول عنها فصلاً تاماً ، ومخالف – في ظاهره – لمقتضى أصولهم الكلامية .

بل إن الأمر معكوس هنا ، إذ إن القائلين بأن العلة موجبة للحكم – وهم الماتريدية – ذهبوا إلى هذا القول بناء على أصولهم الكلامية وبالتالي فقد لزمهم القول بعدم جواز تخصيص العلة ، فكانوا هم من ربطوا المسألة بعلم الكلام وأصولهم الكلامية ، بينما المعتزلة والعراقيون يفصلونها عن أصولهم الكلامية .

كما أن مقتضى مذهب المعتزلة والعراقيين أن يقولوا بمذهب الماتريدية بمنع تخصيص العلة لاتفاقهم جميعاً على تعليل أفعال وأحكام الله تعالى ، لكن المعتزلة والعراقيين لما فصلوا مسألة علاقة العلة بالحكم عن علم الكلام فصلاً تاماً انتهى بهم القول إلى جواز تخصيص العلة ، ولم تكن هذه المسألة مبنية على أصولهم الكلامية .

وخلاصة الأمر ، نجد أن القائلين بجواز تخصيص العلة قد أخرجوا المسألة عن تأثرها بعلم الكلام ، بينما نجد أن القائلين بمنع تخصيص العلة بنوا قولهم فيها على علم الكلام بناء تاماً، وهذه الملاحظة الدقيقة ذكرها الغزالي فقال " منكر خصوص العلل مستمد من فن الكلام ، والقائل بخصوصه ملتفت إلى العادات ، وعلى منهاجه يجري نظر الفقهاء ، **وهو عن منهاج الكلام أبعد**، ولذلك قيل : إن القائل بالخصوص في العلل فقيه محض ، لأنه يجرد نظره إلى العادات"[١].

الدليل الثاني : حاول بعض الأصوليين إيجاد علاقة تُأصّل الارتباط بين القول بجواز تخصيص العلة وبين أصل من أصول المعتزلة ، كقول المعتزلة بوجوب الأصلح على الله تعالى أو بتصويب كل مجتهد أو ربطها بمذهبهم في الاستطاعة قبل الفعل أو ربطها بقولهم إن إرادة الله تعالى لا تستلزم وجود المراد .

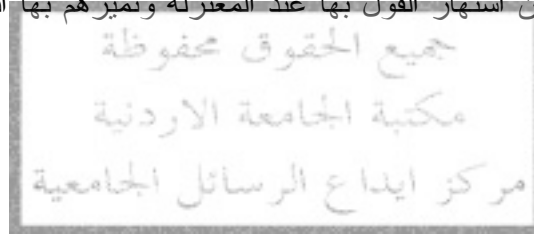
لكن كل ما ذكروه من محاولات في إيجاد هذه العلاقة كانت ضعيفة واهية ، وقد ردّها المحققون المنصفون ، ولولا خشية الإطالة وخروج البحث عن مضمونه إلى البحث الكلامي

---

[١] الغزالي ، شفاء الغليل في مسالك التعليل ٤٨٥

المحض لأوردت هذه المحاولات لإيجاد هذه العلاقة وردود المحققين عليها ، لأثبت بطلان هذه الدعوى ، وأكتفي بالإشارة إلى أحد مواضع هذا الكلام ، فقد أورد عبد العزيز البخـــاري هــذه المحاولات وردود المحققين عليها[١] .

وذكر أن السبب الحقيقي لنسبة القائل بتخصيص العلة إلى الاعتزال لم يكن وجود علاقة بين المسألة وأصول المعتزلة وإنما لأمر آخر ، فقال ناسباً الكلام إلى صدر الإســـلام البـــزدوي (شقيق فخر الإسلام البزدوي) " أنا لا أنسب من ذهب إلى جواز تخصيص العلة إلى الاعتـــزال ... ولكن لما صار القول به في ديارنا من شعار المعتزلة وجب التحرز عنه كما وجب التحرز عن التختم باليمين لأنه من شعار الروافض وكما وجب التحرز عن التزيي بزي الكفرة لأنه من شعارهم "[٢] .

وبهذا نجد أن هذه الدعوى باطلة فليس هناك ارتباط بين جواز تخصيص العلـــة وبـــين أصول المعتزلة ، إلا أن اشتهار القول بها عند المعتزلة وتميزهم بها أدى إلـــى ظهـــور هـــذه الدعوى .

[١] البخاري ، الكشف ٦٧/٤
[٢] المصدر نفسه ٦٧/٤

المبحث الرابع

المسألة السادسة : اشتراط كون العلة قائمة بمحل الحكم

إن اشتراط كون العلة قائمة بمحل الحكم يقصد به : أن الوصف الذي جعلناه علة الأصل، هل يشترط لصحة هذا الوصف وقبوله علة أن يكون قائماً بمحل الحكم ، أي أن يكون قائماً في الأصل ؟ وبمعنى آخر ، هل يشترط لصحة علية الوصف (جعله علة) أن يكون داخلاً أو جزءاً في الأصل فيكون قائماً فيه ؟

ولم يذكر هذه المسألة أحد من أصوليي الحنفية سوى علاء الدين السمرقندي ، حيث قال عند إيراده شروط العلة " ثم هل يشترط أن يكون وصف العلة قائماً بمحل الحكم أم لا ، فعند مشايخ العراق شرط ، واستدلوا بالعلل العقلية كالحركة : علة صيرورة الذات القائم به متحركاً ، ويستحيل أن تكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركاً ، فكذا في العلل الشرعية .

ومشايخنا قالوا : إنه ليس بشرط ، بل يجوز أن يكون ذلك الوصف في غير محل الحكم، فإن البيع والنكاح والطلاق ونحوها علة لثبوت الأحكام في المحال ، وهذه العبارات قائمة بالعاقدين ، وكذا كون الشخص معدماً محتاجاً علة جواز السلم والإجازة ، وهذا الوصف قائم بالعاقد لا بمحل الحكم .

ويجب أن لا يكون وجوده شرطاً في محل الحكم ، لأن علل الشرع أمارات ودلالات على الأحكام ، وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدلالة ، كالعالم دليل وجود الصانع ونحوه .

ولهذا قلنا : إن السحر علة تغير المسحور ، وكذا العين علة لتغير الشخص الذي أصابه العين وإن لم يوجد الاتصال والقيام ، وإنما تختص العلة بهذا الشرط عند المعتزلة ، ولهذا أنكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم "[١] .

وقد أورد المسألة –من الحنفية– عبد العزيز البخاري لكنه أوردها نقلاً بالنص عن السمرقندي فقال " وذكر في الميزان ... " ثم نقل النص ذاته[٢] من غير تعليق ولا بيان ولا شرح، بل أقحمها ضمن سياق كلام في ركن العلة من غير بيان لكيفية ارتباطها بمسائل العلة الأصولية .

---

[١] السمرقندي ، الميزان ٥٨٦

[٢] البخاري ، الكشف ٦١٩/٤

وأما دعوى اشتراط العراقيين قيام العلة بمحل الحكم علـى مـا ينـسبه عـلاء الـدين السمرقندي إليهم فلم أجد في كلام الجصاص ما يشير إليه .

وبعد طول بحث لأصل المسألة لم أجد لها أي ارتباط بعلم الأصول عند الحنفية ، ويغلب على ظني أن الحنفية ينظرون إليها على أنها مسألة كلامية من مسائل علم الكلام المحض حيث يذكرها أهل الكلام في كتبهم الكلامية فيقولون إن العلة قد تكون جـزءاً مـن ذات المعلـول أو خارجاً عنه[١] ، ولهذا لم يذكرها أحد من أصوليي الحنفية غير السمرقندي ثم نقلها عنه البخاري من غير تعليق

لكن أصوليي الشافعية أوردوا المسألة ضمن مسائل الأصـول فقـد ذكرهـا بعـضهم كالبيضاوي حيث ذكر أقسام العلة فنص على أنها قد تكون في محل الحكم أو جزءاً من المحـل أو خارجاً عن المحل[٢] ، وذكر بعضهم أن المسألة مرتبطة بالعلة المتعدية والعلة القاصرة[٣] .

ولا أبتغي بيان هذه المسألة وتفصيلها عندهم لخروجها عن نطاق البحث إذ إنهـا مـن مسائل الشافعية لا الحنفية .

وقد أوردت هذه المسألة ضمن المسائل الخلافيـة بـين العـراقيين والـسمرقنديين لأن السمرقندي أوردها على هذه الصورة ، لكنها ليست من المسائل الأصولية بـل مـن المـسائل الكلامية المحضة التي لا تتعلق بعلم الأصول عند الحنفية.

---

(١) انظر هذه المسألة في الكتب الكلامية : الغزالي ، محمد بن محمد (٥٠٥هـ) ، مقاصد الفلاسفة ص١٨٩ ، تحقيق د.سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦١م ، الإيجي ، عبد الرحمن بن أحمد (٧٥٦هـ) ، المواقف في علم الكلام ص٨٥ ، ٩٣ ، عالم الكتب ، بيروت ، التفتازاني ، سعد الدين مسعود (٧٩١هـ) شرح المقاصد ٧٧/٢ ، ط١ ، عالم الكتب ، بيروت ، الجرجاني ، علي بن محمد (٨١٦هـ) شرح المواقف١٩١/٤ ، ط١ ، منشورات الشريف الرضى ، مطبعة السعادة

(٢) السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ١٤٨/٣

(٣) انظر : الآمدي ، الإحكام ٢٠١/٣ ، الرازي ، المحصول ١٢٥٧/٤ ، السعدي ، د.عبد الحكيم ، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ٣٠٥ ، ط١ ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ١٩٨٦م

المبحث الخامس

المسألة السابعة : الاستصحاب

اختلف العراقيون والسمرقنديون في الاستصحاب ، وهو استمرار بقاء حكم ثبت بدليل صحيح مقتصر في دلالته على إثبات الحكم في الزمان الأول ، فلم يتعرض الدليل إلى بقاء الحكم واستمراره إلى ما بعد الزمان الأول من الأزمنة اللاحقة ، وليس في ذات الدليل أو في القرائن ما يدل على تحديد زمان الحكم أو بقائه واستمراره ، فكان خلاف العراقيين والسمرقنديين في إثبات هذا الحكم في الأزمنة اللاحقة وإعماله فيها .

وقبل إيراد المذهبين لا بد من الإشارة إلى أمرين :

الأمر الأول : إن الخلاف في هذه المسألة بين العراقيين والسمرقنديين لم يكن على أسس منهجية كما هو حال كل المسائل السابقة في مباحث القياس وغيرها من مباحث الأصول ، فكان خلافهم في هذه المسألة جزئياً ليس له أصل كلي .

وسأبين لاحقاً عند ذكر ما استقر عليه المذهب سبب إيراد هذه المسألة في باب القياس ، لأن وضع المسألة في القياس جاء متأخراً عن العراقيين والسمرقنديين .

الأمر الثاني : لقد كان الدبوسي أول من أورد لفظ الاستصحاب بشكل واضح وجلي ، فبينه وأصّله وذكر أنواعه فكان لفظاً متأخراً في الظهور عن العراقيين والسمرقنديين ، ورأيت أن أقدم مذهب الدبوسي ببيان معني الاستصحاب عنده وأنواعه ، حتى يمكننا فهم كلام المتقدمين من خلاله ، فكلامهم فيه قليل جداً ، ويصعب تصور مذهبهم إلا بعرض مذهب الدبوسي أولاً ، وفيما يلي بيان مذهبه :

مذهب الدبوسي

قسم الدبوسي الاستصحاب إلى أربعة أنواع :

الأول : " استصحاب حكم الحال لضرورة عدم ما يزيله وثبوت العدم بطريق أوجب له العلم به كالخبر من جهة صاحب الوحي أو من طريق الحس إذا كان الشيء مما يعرف به ، فمتى حصل العلم بالسبب حصل الحكم لا محالة "[١] ، أي أن الدليل قد ثبت استمرار دلالته على الحكم لتيقن

---

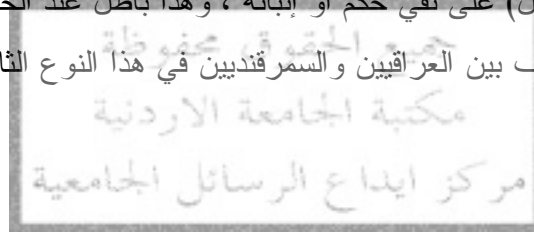
[١] الدبوسي ، التقويم ٤٠٠

عدم وجود ما يزيل حكمه ، فكان ثبوت استمرار الحكم صحيحاً لا شك فيه ، وهـذا النـوع لا خلاف فيه بين الحنفية ، ومنهم العراقيون والسمرقنديون على التحقيق .

الثاني : " استصحاب حكم الحال لعدم الأدلة المزيلة من طريق النظر فـي الأدلـة برأيـه (أي المجتهد) بقدر وسعه مع احتمال قيام الدليل المزيل من حيث لا يشعر هو به ... فهـذا صـحيح إبلاءً للعذر لا احتجاجاً على غيره لاحتمالٍ لقيام العلة عند غيره "[١] ، وهذا النوع محل البحـث ومدار الخلاف بين العراقيين والسمرقنديين ، وسأبينه عند عرض المذهبين .

الثالث : " استصحاب حكم الحال قبل النظر والاستدلال لجهله بالمزيل ... فهذا جهـل محـض والجهل لا يكون حجة ولا يكون عذراً عند إمكان طلب الدليل "[٢] ، وهذا النوع محل اتفاق بين الحنفية .

الرابع : " استصحاب الحال لإثبات حكم مبتدأ ... فهذا ضلال محض "[٣] ، وهذا النوع الأخيـر هو الاحتجاج بـ(لا دليل) على نفي حكم أو إثباته ، وهذا باطل عند الحنفية من غير خلاف[٤] .

فانحصر الخلاف بين العراقيين والسمرقنديين في هذا النوع الثاني فقط ، وفيما يلي بيان المذاهب فيه :

مذهب العراقيين

لم يرد لفظ الاستصحاب عند الكرخي والجصاص لكن معناه موجود عندهما وقد ذكراه بألفاظ أخرى ، أما الكرخي فقد ذكر النوع الثاني فقط – من أنواع الاستصحاب عند الدبوسي – في رسالته فقال " الظاهر يدفع الاستحقاق ولا يوجب الاستحقاق "[٥] ، ولم يرد عنه غيـر هـذه العبارة فيما يتعلق بهذا النوع .

وأما الجصاص فلم يذكر شيئاً عن النوع الثاني من الاستصحاب – محل الخلاف – لكنه أورد النوع الرابع في مسألة النافي وهل عليه دليل فقال " وقال آخرون: على كل من نفى شـيئاً أو أثبته إقامة الدلالة على نفي ما نفاه وعلى إثبات ما أثبته وذلك في العقليات والسمعيات سواء ،

---

[١] الدبوسي ، التقويم ٤٠٠
[٢] المصدر نفسه ٤٠٠
[٣] المصدر نفسه ٤٠٠
[٤] ورد النوع الرابع من الاستصحاب (الاحتجاج بلا دليل) ضمن المسائل الأصولية التي تم بحثها في المبحث الثالث (مسألة : حكم الأفعال قبل ورود الشرع) من الفصل الثاني ، حيث كان (الاحتجاج بلا دليل) من متعلقات هذا المبحث ، وقد تبين هناك أن الحنفية متفقون على رد هذا النوع من الاحتجاج لكنهم مختلفون في تعليل الرد بناء على اختلافهم في إثبات الأحكام قبل ورود الشرع .
[٥] الكرخي ، أصول الكرخي ٨٠

قال أبو بكر : وهذا هو الصحيح ، وكذلك كان يقول الشيخ أبو الحسن رحمه الله "[١] ، فمذهبه أن (لا دليل) لا يكون حجة مطلقاً لا في النفي ولا في الإثبات .

ولم يذكر الجصاص غير هذا الكلام فيما يتعلق بالاستصحاب ، وعليه فإن هذين القولين – قول الكرخي وقول الجصاص – قد أصبحا لاحقاً نوعين من أنواع الاستصحاب عند الدبوسي.

ومن خلال مقولة الكرخي فإنني أستطيع أن أنسب إلى العراقيين مذهباً في النوع الثاني من الاستصحاب ، أنه حجة للدفع لا للإلزام والإثبات ، فالحكم الثابت بدليل مقتصر في دلالته على إثبات هذا الحكم في زمانه الأول يصلح أن يكون حجة فيما كان ثابتاً به في الابتداء ، بإبقاء ما كان على ما كان ، فلا يجوز التغيير في الحكم بناء على ثبوته في الزمان الأول ما لم يرد دليل مغير ، ولكنه لا يصلح أن يكون دليلاً على الخصم بإثبات الحقوق والأحكام ابتداءً ، لأنه مشكوك في ثبوته في الأزمنة اللاحقة ، إلا أن هذا الشك لا يمنع بقاء ما كان على ما كان أي بقاء ما كان ثابتاً .

ومن الأدلة على صحة ما أنسبه إلى العراقيين من تأصيل لهذا النوع ، ما أورده أبو حفص النسفي في شرحه لعبارة الكرخي السابقة حين قال "من مسائله : أن من كان في يده دار، فجاء رجل يدعيها فظاهر يده يدفع استحقاق المدعي حتى لا يقضى له إلا بالبينة ، ولو بيعت دار لجنب هذه الدار فأراد أخذ الدار المبيعة بالشفعة بسبب الجوار لهذه الدار ، فأنكر المدعى عليه أن تكون هذه الدار التي في يده مملوكة له ، فإنه بظاهر يده لا يستحق الشفعة ، ما لم يثبت أن هذه الدار ملكه "[٢] .

وعليه فإن مذهب العراقيين في الاستصحاب – النوع الثاني – أنه حجة للدفع لا للإلزام كما هو مذهب الدبوسي .

وأنبه هنا إلى قضية مهمة : إن كل أصوليي الحنفية لا ينسبون هذا المذهب إلى العراقيين ، وإنما ينسبونه إلى الدبوسي ومن بعده ، فرغم صحة هذه النسبة إليه ، لكنني أنسب ابتداء القول به إلى الكرخي والعراقيين ، وأجزم بذلك ، فمقولة الكرخي واضحة في الدلالة على هذا المذهب ، ولا ينفي صحة هذه النسبة إلى الكرخي والعراقيين عدم نسبة أصوليي الحنفية هذا المذهب إليهم .

---

[١] الجصاص ، الفصول ٣/٣٨٥

[٢] الكرخي ، أصول الكرخي ٨٠

مذهب السمرقنديين

أورد علاء الدين السمرقندي أنواع الاستصحاب التي ذكرها الدبوسي ، لكنه لم ينسب إلى مشايخ سمرقند قولاً فيها ، باستثناء النوع الثاني (محل الخلاف) وهو النوع الذي ذكره الكرخي والمنسوب إلى العراقيين .

وقد نسب السمرقندي إلى مشايخ سمرقند قولاً في هذا النوع مخالفاً لمذهب العراقيين ، فأورد النوع وشرحه وذكر المذهب المخالف (لم ينسب المذهب المخالف للعراقيين) ثم قال "ولكن مشايخنا رحمهم الله قالوا : إن هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ، ويجب العمل به على كل مكلف إذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة فلا يجوز تركه بالقياس، كذا ذكر الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله في كتاب مآخذ الشرائع[١] ، وهذا لأن الحكم متى ثبت شرعاً فالظاهر هو دوامه ، لما تعلق به من المصالح الدينية والدنيوية ، ولا تتغير المصلحة في زمان قريب ، وإنما يحتمل التغير عند تقادم العهد ، فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يجده فالظاهر هو عدم المزيل ، وهذا النوع اجتهاد ، فإذا كان البقاء ثابتاً بالاجتهاد فلا يترك باجتهاد مثله ما لم يوجد الترجيح ، ويكون حجة على الخصم "[٢]، وهذا المعنى أورده اللامشي ونسبه إلى أبي منصور الماتريدي[٣] .

وبعد هذا البيان نجد أن الاستصحاب في النوع الثاني منه قد كان من المسائل الخلافية بين العراقيين والسمرقنديين ، وإن الخلاف فيه يعود إلى نظرة جزئية في طريقة الاستدلال بالاستصحاب ولا يعود إلى أصل كلي أو منهج عام .

ما استقر عليه المذهب

أوردت مذهب الدبوسي في بداية البحث ، حيث قسم الاستصحاب إلى أربعة أنواع ، وتبين لنا أن الخلاف بين العراقيين والسمرقنديين منحصر في النوع الثاني .

وقد أخذ الدبوسي فيه بمذهب العراقيين ، أي أنه حجة للدفع لا للإلزام ، وقد تبعه البزدوي والسرخسي فاستقر المذهب على قولهم جميعاً وسارت المتون المتأخرة عليه .

---

[١] إن وجود قول لأبي منصور الماتريدي في هذا النوع من الاستصحاب دليل واضح على عدم ابتداء الدبوسي لمذهبه فيه ، كما أنه لا يمكن أن يكون لأبي منصور قول في هذا النوع من غير أن يكون للعراقيين قول فيه أيضاً ، وفي ذلك دلالة ثانية على صحة ما نسبته إلى العراقيين .

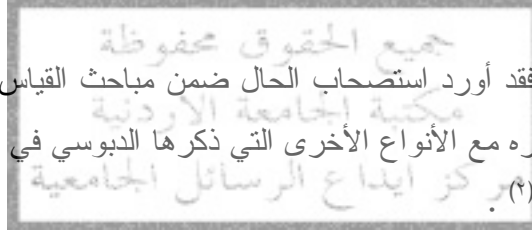
[٢] السمرقندي ، الميزان ٦٦٠

[٣] اللامشي ، أصول الفقه ١٨٩

وقد أصبح النوع الثاني من الاستصحاب مدار البحث عند الأصوليين ، فإذا أطلق الاستصحاب فإنهم يقصدون به النوع الثاني فقط ويسمونه استصحاب الحال .

تعليل بحث الاستصحاب في باب القياس عند الحنفية

وهنا أشير إلى قضية مهمة : إن الحنفية (بدءاً بالدبوسي) قد بحثوا الاستصحاب تحت أبواب القياس ، فكيف تعلق الاستصحاب بالقياس عندهم ؟

وبيان ذلك : أورد الدبوسي النوع الثاني من الاستصحاب مرتين ، مرة في باب القياس وفي كلامه عن العلل الطردية تحديداً ، ومرة أخرى عند ذكره أنواع الاستصحاب الأربعة حيث جعل الاستصحاب بأنواعه الأربعة باباً من أبواب الأدلة الباطلة والحجج الفاسدة(١) ، وعليه فإن استصحاب الحال – النوع الثاني – من مباحث القياس عند الدبوسي ويتعلق بالعلل الطردية تحديداً .

أما السرخسي فقد أورد استصحاب الحال ضمن مباحث القياس لكنه لم يشر إلى تعلقه بالعلل الطردية ، ثم ذكره مع الأنواع الأخرى التي ذكرها الدبوسي في فصل مستقل ضمن الأدلة الباطلة والحجج الفاسدة(٢) .

وأما البزدوي فقد اختلف عنهما في طريقة عرضه ، فقد ذكر نوعين فقط من أنواع الاستصحاب التي ذكرها الدبوسي ، وهما : النوع الثاني (استصحاب الحال) ، والنوع الرابع (الاحتجاج بلا دليل) ، وقد ذكرهما في باب القياس وربطهما بالعلل الطردية ثم جعل استصحاب الحال والاحتجاج بلا دليل نوعين من أنواع الاطراد الفاسد(٣) .

وقد جاء متن المنار – أشهر متون الأصول المتأخرة وأكثرها اعتماداً – على طريقة البزدوي(٤) .

وعليه فإن المذهب الحنفي بدءاً بالدبوسي ثم البزدوي ثم صاحب متن المنار مع كل شروحه قد جعلوا الاستصحاب – النوع الثاني – من باب الاطراد ومن أنواعه .

---

(١) الدبوسي ، التقويم ٣١٩ ، ٤٠٠

(٢) السرخسي ، أصول السرخسي ١٤٠/٢ ، ١٤٧ ، ٢٢٣

(٣) البخاري ، الكشف ٦٤٣/٣ ، ٦٦١

(٤) النسفي ، الكشف ٢٦٦/٢ ، ابن ملك ، شرح المنار ٧٩٤ ، ابن نجيم ، فتح الغفار ٢٣/٣ ، الحصكفي ، إفاضة الأنوار ٢٦٠ ، ابن عابدين ، نسمات الأسحار ٢٢٠

وأبين هنا وجه العلاقة بين استصحاب الحال وبين الاطراد عندهم فيما يفهم من كلامهم، فإن استصحاب الحال له شبه بالعلل الطردية من حيث كيفية إثبات عليتها ثم إثبات الأحكام بالعلة الطردية بعد ثبوتها بالاطراد وهو الوجود بالوجود .

فمسلك الطرد : أن نحكم بصحة الوصف المدعى علة بناء على وجود الحكم بوجود الوصف ، فليس هناك علاقة بين الوصف وبين الحكم سوى الاطراد ، أي الوجود بالوجود ، فالقائل بالعلة الطردية يثبت عليتها بهذا الاطراد .

وبعد إثبات عليتها بالاطراد يثبت الحكم في الفروع بهذه العلة ، فحيثما وجدت العلة في فرع يثبت الحكم فيه ، وهذه الطريقة لا يقبلها الحنفية في إثبات الأحكام .

والاستصحاب حكم بالاطراد من هذا الوجه ، إذ إن الحكم قد ثبت في الزمان الأول بالدليل المقتصر في دلالته على هذا الزمان ، فيكون الحكم ثابتاً بدلالة صحيحة في الزمان الأول، أما في الأزمنة اللاحقة فإن الدليل لا يدل على الحكم في هذه الأزمنة ، فيبقى الحكم ويوصف بالوجود لبقاء وجود الدليل من غير تغير فيه ولانتفاء الدليل المغير ، وهذا عمل بالاطراد ، حيث يوجد الحكم لوجود الدليل اطراداً رغم انتفاء دلالة الدليل على الحكم .

وقد أضعفت هذه الطريقة ثبوت الحكم في الأزمنة اللاحقة عند الحنفية ، لأنها عمل بالاطراد لكنها لم تكن اطراداً محضاً لأن الحكم قد ثبت في الزمان الأول بدلالة الدليل وهي طريقة صحيحة ، فكان ثبوت الحكم قوياً في الابتداء ثم ضعف ثبوته بالاطراد لاحقاً .

ولهذا فإن الحنفية يأخذون بالاستصحاب رغم قولهم إن الاستصحاب نوع من الاطراد ، لكنهم يضيقون العمل به حيث جعلوه حجة للدفع دون الإلزام .

وبعد هذا البيان ندرك سبب إيراد الحنفية لمسألة الاستصحاب في باب القياس وفي مبحث الاطراد تحديداً .

لكن ابن الهمام لم يقبل رد الاستصحاب إلى القياس ، رغم أنه أورده في باب القياس ، بل ردّه إلى الدليل الذي ثبت الحكم به ، فإن كان قياساً ردّه إليه ، وإن كان غيره رده إليه .

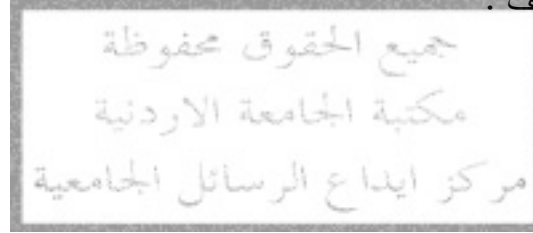
وعليه فإن الاستصحاب عند ابن الهمام مبحث من مباحث ذلك الدليل من حيث دلالته على استمرار حكمه، وهذا ما نص عليه حين قال " ورُدّ الاستصحاب إلى ما به ثبت الأصل المحكوم باستمراره "[١] .

---

[١] ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ٢٩٠/٣ ، أمير باد شاه ، تيسير التحرير ١٧٦/٤

وأرى أن رأي ابن الهمام في رد الاستصحاب إلى دليله الثابت به فـــي الزمـــان الأول ووجه استمرار دلالته على الحكم أليق من رأي كل الحنفية في رد الاستصحاب إلـــى القيـــاس والاطراد .

وأرى أن سبب إيراد الدبوسي ومن بعده استصحاب الحال في باب القياس وعدِّه نوعـــاً من أنواع الاطراد ، رغم التكلف الواضح في تأصيله على هذا النحو ، يعود إلى تخريج الفروع الفقهية عليه ، فإن الفروع الفقهية المروية عن الأئمة توجب تضعيف العمل بالاستصحاب وجعله حجة للدفع لا للإثبات والالتزام ، ولهذا فقد رأى الدبوسي أن يوضع تحـــت أصـــل ضـــعيف – الاطراد – ليتمكن من تضعيف الاستصحاب وتضييق العمل به ، فيحسن تخريج الفروع الفقهية عليه .

ولهذا فإن أكثر الأصوليين من غير الحنفية لا يوردون الاستصحاب ضمن باب القيـــاس لأن تعلقه بالقياس ضعيف .

الخاتمة

بعد هذا البيان للاختلافات الأصولية بين مدرستي العراق وسمرقند وأثر هذه الاختلافات على أصول فقه المذهب الحنفي يمكن إيراد النتائج الإجمالية وهي كما يلي :

- مر المذهب الحنفي بمراحل متعددة في بناء أصول فقه المذهب ، فلم تكن الأصول على درجة واحدة في الظهور والبناء والاعتماد .
- تلقى الإمام أبو حنيفة المنهج الاجتهادي لأهل العراق ثم بنى لنفسه منهجاً وأسس مذهباً ووضع له القواعد والأصول وشاركه في ذلك الصاحبان ، إلا أن المرويات الأصولية عن الإمام وصاحبيه كانت قليلة ومجملة .
- أول من ورد عنه أصول مفصلة للمذهب هو عيسى بن أبان تلميذ صاحب أبي حنيفة محمد ابن الحسن الشيباني ، ويعد ابن أبان مؤسس المدرسة العراقية الأصولية .
- امتد تأصيل العراقيين للمذهب بوضع القواعد والمسائل الأصولية إلى شيوخ المذهب في القرن الثالث الهجري .

- يعد الشيخ أبو الحسن الكرخي شيخ المدرسة العراقية الأصولية حيث تكامل تأصيل المذهب على يديه ثم تمم عمله تلميذه الجصاص .
- تأخر ظهور مدرسة سمرقند الأصولية إلى القرن الرابع ، ويعد أبو منصور الماتريدي شيخها ومؤسسها .
- تأثرت مدرسة العراق الأصولية بالأصول الاعتزالية ، بينما تأثرت مدرسة سمرقند بالعقيدة الماتريدية المنسوبة إلى شيخ مدرسة سمرقند .
- بدأ استقرار أصول المذهب عند الإمام الدبوسي في بداية القرن الخامس حيث جمع بين المدرستين وأبدع في إخراج مناهج ومسائل جديدة للمذهب كان لها قبول في أكثرها .
- اكتمل استقرار المذهب عند الإمامين البزدوي والسرخسي فلم يطرأ تغيير جوهري في أصول المذهب بعدهما في كل مسائل الأصول .
- انحصر خلاف العراقيين والسمرقنديين في ثلاثة مناهج أصولية كان لها أثر كبير في اختلافاتهم في مسائل الأصول .
- إن من أبرز الخلافات المنهجية بين المدرستين اختلافهما في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ، وكان لهذا الخلاف المنهجي أثر كبير في الاختيارات الأصولية في مسائل مبحث

العام ومسائل مبحث الأمر والنهي ، وقد استقر المذهب على منهج العراقيين وترتب على ذلك موافقتهم في أغلب المسائل الأصولية الخلافية .

- إن من أهم الخلافات المنهجية بين المدرستين اختلافهما في الأصول الكلامية فالعراقيون أخذوا بالأصول الكلامية الاعتزالية ، بينما أخذ السمرقنديون بالأصول الكلامية الماتريدية ، فترتب على ذلك خلاف في كثير من المسائل الأصولية ، وقد استقر المذهب على منهج السمرقنديين لاستقرار الحنفية على العقيدة الماتريدية ، فوافقوهم في أغلب المسائل الأصولية الخلافية .

- إن من الاختلافات المنهجية بين المدرستين تكييف العلاقة بين العلة الشرعية والحكم الشرعي ، فالعراقيون جعلوا العلة أمارة على الحكم مما أضعف دور العلة في إثبات الحكم بها ، بينما ذهب السمرقنديون إلى جعل العلة موجبة للحكم مما قوّى ثبوت الحكم بها ، وترتب على هذا الخلاف في النظر إلى العلة خلاف في كثير من مسائل الأصول ، وقد استقر المذهب على منهجية مجتزأة من كلا النظرتين المختلفتين مما ترتب على ذلك موافقة العراقيين في بعض المسائل وموافقة السمرقنديين في بعضها الآخر .

وفي ختام هذا البحث أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به وأن ينفعني يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر المطبوعة

- الآمدي ، علي بن محمد (٦٣١هـ) ، الإحكام في أصول الأحكام ، ط٢ ، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ
- الإمام أحمد ، ابن حنبل ، (٢٤١هـ) ، مسند الإمام أحمد ، مؤسسة قرطبة ، مصر
- الأسمندي ، محمد بن عبد الحميد (٥٥٢هـ) ، بذل النظر في الأصول ، ط١ ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ١٩٩٢م
- الأشعري ، علي بن إسماعيل (٣٣٠هـ) ، مقالات الإسلاميين ، ط٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٩م
- أمير باد شاه ، محمد أمين (٩٧٢هـ) ، تيسير التحري ، دار الكتب العلمية ، بيروت
- ابن أمير الحاج ، محمد بن محمد (٨٧٩هـ) ، التقرير والتحبير ، ط١ ، المطبعة الأميرية الكبرى ، بولاق ، مصر ، ١٣١٦هـ
- الأنصاري ، عبد العلي (١١٨٠هـ) ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لمحب الله البهاري ، المطبعة الأميرية ، بولاق ، مصر ، ١٣٢٥هـ ، وبهامشه المستصفى للغزالي
- الإيجي ، عبد الرحمن بن أحمد (٧٥٦هـ) ، المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت
- الباقلاني ، محمد بن الطيب (٤٠٣هـ) ، التقريب والإرشاد ، تحقيق د.عبد الحميد أبو زنيد، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٣م
- الباقلاني ، محمد بن الطيب (٤٠٣هـ) ، التمهيد ، المكتبة الشرقية بيروت ، ١٩٥٧م
- البخاري ، عبد العزيز بن أحمد (٧٣٠هـ) ، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام ، تحقيق محمد البغدادي ، ط٣ ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، ١٩٩٧م
- البزدوي ، صدر الإسلام محمد بن محمد (٤٩٣هـ) ، معرفة الحجج الشرعية ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ٢٠٠٠م
- البياضي ، كمال الدين أحمد ، إشارات المرام من عبارات الإمام ، ط١ ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر، ١٩٤٩م
- البيهقي ، أبو بكر أحمد بن حسين (٤٥٨هـ) ، السنن الكبرى ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، دار الباز ، مكة المكرمة ، ١٩٩٤م

- الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى (٢٧٩هـ) ، الجامع الصحيح ، دار الحديث ، مصر
- التفتازاني ، سعد الدين مسعود (٧٩١هـ) ، شرح العقائد النسفية ، ط١ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٧م
- التفتازاني ، سعد الدين مسعود (٧٩١هـ) ، شرح المقاصد ، ط١ ، عالم الكتب ، بيروت
- التهانوي ، ظفر أحمد العثماني (١٣٩٤هـ) ، إعلاء السنن ، تحقيق د.عبد الفتاح أبو غدة ، ط٣ ، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ، باكستان ، ١٤١٤هـ
- ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨هـ) ، الرد على المنطقين ، المطبعة القيمة ، بمباي ، ١٩٤٩م
- الجرجاني ، علي بن محمد (٨١٦هـ) ، شرح المواقف ، ط١ ، منشورات الشريف الرضى، مطبعة السعادة
- الجصاص ، أحمد بن علي (٣٧٠هـ) ، أحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، لبنان ، ١٩٨٥م
- الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (٣٧٠هـ) ، الفصول في الأصول ، تحقيق د.عجيل النشمي ، ط٢ ، منشورات وزارة الأوقاف ، الكويت ، ١٩٩٤م ، ونسخة أخرى بتحقيق سميح أحمد خالد أسعد ، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية المدينة المنورة ١٤٠٣هـ
- الجويني ، عبد الملك بن عبد الله (٤٧٨هـ) ، البرهان في أصول الفقه ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٩٧م
- ابن أبي حاتم الرازي ، عبد الرحمن بن محمد (٣٢٧هـ) علل الحديث ، تحقيق محب الدين الخطيب ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٥هـ
- الحاكم ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (٤٠٥هـ) ، المستدرك ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٠م
- الحاكم الجشمي ، شرح عيون المسائل ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية ، تونس ، ١٩٧٤م، مطبوع مع كتابين فضل الاعتزال ، وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار
- ابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي ، (٨٥٢ هـ) ، الدراية في تخريج أحاديث الهداية ، تحقيق السيد عبد الله اليماني ، دار المعرفة ، بيروت
- ابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي ، (٨٥٢ هـ) ، لسان الميزان ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٦

- أبو الحسين البصري ، محمد بن علي (٤٣٦هـ) ، شرح العمد ، تحقيق د.عبد الحميد أبو زنيد ، ط١ ، دار المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٤١٠هـ
- أبو الحسين البصري ، محمد بن علي (٤٣٦هـ) ، المعتمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت
- الحصكفي ، محمد بن علي (١٠٨٨هـ) إفاضة الأنوار على أصول المنار ، تحقيق محمد بركات ، ط١ ،حقوق الطبع للمحقق ، ١٩٩٢م
- الخبازي ، عمر بن محمد (٦٩١هـ) ، المغني في أصول الفقه ، تحقيق د.محمد مظهر ، ط١ ، جامعة أم القرى ، ١٤٠٣هـ
- الخضري ، محمد بيك ، أصول الفقه ، ط٤ ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ١٩٦٢م
- الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي ، (٤٦٣ هـ) ، تاريخ بغداد ، دار الكتاب العربي، بيروت
- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، دار الشعب ، مصر
- الدارقطني ، علي بن عمر (٣٨٥هـ) ، سنن الدارقطني ، تحقيق السيد عبد الله اليماني ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٦٦م
- الداري ، تقي الدين بن عبد القادر التميمي (١٠١٠هـ) الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، تحقيق د.عبد الفتاح الحلو ، ط١ ، دار الرفاعي ، الرياض ، ١٩٨٣م
- أبو داود ، سليمان بن أشعث (٢٧٥هـ) ، سنن أبي داود ، ط١ ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٩٨٨م
- الدبوسي ، أبو زيد عبيد الله بن عمر (٤٣٠هـ) ، تأسيس النظر ، ط٢ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٩٤م ، ومعه كتاب أصول الكرخي
- الدبوسي ، أبو زيد عبيد الله بن عمر (٤٣٠هـ) ، تقويم الأدلة ، تحقيق خليل الميس ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠١م ، ونسخة أخرى بتحقيق د.محمود العواطلي ، رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر ، كلية الشريعة والقانون ١٩٨٤م
- الدهلوي ، عبد الحق بن محمد ، النامي شرح الحسامي ، شرح المنتخب في أصول المذهب لحسام الدين الأخسيكثي ، دهلي ، الهند ، ١٣٢٦هـ
- الدهلوي ، ولي الله أحمد بن عبد الحليم (١١٧٦هـ) ، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ، ط٨ ، دار النفائس ، بيروت ، ١٩٩٣م

- الذهبي ، محمد بن أحمد ، (٧٤٨ هـ) ، تاريخ الإسلام ، ط١ ، دار الكتب العربي ، بيروت، ١٩٨٩م
- الذهبي ، محمد بن أحمد (٧٤٨ هـ) ، سير أعلام النبلاء ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٨٣م
- الذهبي ، د.محمد حسين ، التفسير والمفسرون ، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف ، ط٢ ، ١٩٧٦م
- الرازي ، محمد بن عمر (٦٠٦هـ) ، المحصول في علم الأصول ، ط٢ ، المكتبة العصرية، بيروت ، ١٩٩٩م
- الزركشي ، بدر الدين محمد بن بهادر (٧٩٤هـ) البحر المحيط في أصول الفقه ، تحقيق د.محمد تامر ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠٠م
- أبو زهرة ، محمد ، أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩١م
- الزيلعي ، عبد الله (٧٦٢هـ) نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية ، تحقيق محمد البنوري ، دار الحديث ، مصر ، ١٣٥٧هـ
- السبكي ، علي بن عبد الكافي (٦٨٥هـ) ، الإبهاج في شرح المنهاج ، ط١ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١م
- السرخسي ، أبو بكر محمد بن أحمد (٤٩١هـ) ، أصول السرخسي ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٣م
- سزكين ، فؤاد ، تاريخ التراث العربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨م
- السمعاني ، منصور بن محمد (٤٨٩هـ) ، قواطع الأدلة في الأصول ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٧م
- السعدي ، د.عبد الحكيم ، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ، ط١ ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ١٩٨٦م
- السمرقندي ، علاء الدين محمد بن أحمد (٥٣٩هـ) ، ميزان الأصول في نتائج العقول ، تحقيق د.محمد زكي عبد البر ، ط١ ، ١٩٨٤ ، والنسخة الأخرى بتحقيق د.عبد الملك السعدي ، نشر وزارة الأوقاف والشئون الدينية ، لجنة إحياء التراث العربي ، العراق
- الشيرازي ، إبراهيم بن علي (٤٧٦هـ) ، التبصرة في أصول الفقه ، تحقيق د.محمد حسن هيتو ، ط١ ، دار الفكر ، ١٩٨٠م

- صدر الشريعة ، عبيد الله بن مسعود (٧٤٧هـ) ، التنقيح على التوضيح ، وبهامشه شرح التلويح لسعد الدين التفتازاني ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٦م
- الصيمري ، حسين بن علي (٤٣٦هـ) أخبار أبي حنيفة وأصحابه ، ط٢ ، مطبعة المعارف الشرقية ، الهند ، ١٩٧٦م
- الطوفي ، سليمان بن عبد القوي (٧١٦هـ) ، شرح مختصر الروضة ، ط٢ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٩٨م
- ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر (١٢٥٢هـ) ، حاشية نسمات الأسحار على شرح إفاضة الأنوار ، ط٢ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٩٧٩م
- ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف (٤٦٣هـ) ، جامع بيان العلم وفضله ، الطبعة المنيرية
- القاضي عبد الجبار ، أبو الحسن (٤١٥هـ) ، شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د.عبد الكريم عثمان ، ط٣ ، مكتبة وهبي ، القاهرة ، ١٩٩٦م
- القاضي عبد الجبار ، أبو الحسن (٤١٥هـ) ، المغني ، تحقيق د.طه حسين وأمين الخولي ، وزارة الثقافة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر
- ابن عدي ، عبد الله بن عدي بن عبد الله (٣٦٥هـ) الكامل في ضعفاء الرجال ، ط٣ ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨٨م
- العروسي ، د.محمد ، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ، ط١ ، دار حافظ ، جدة ، ١٩٩٠م
- العطار ، حسن (١٢٥٠هـ) ، حاشية العطار على جمع الجوامع ، ط١ ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٩٩٩م
- الغزالي ، محمد بن محمد (٥٠٥هـ) ، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق د. حمد الكبيسي ، وزارة الأوقاف ، إحياء التراث الإسلامي ، العراق ، مطبعة الإرشاد ، ١٩٧١م
- الغزالي ، محمد بن محمد (٥٠٥هـ) ، المستصفى ، تحقيق د.محمد الأشقر ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٧م
- الغزالي ، محمد بن محمد (٥٠٥هـ) ، مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د.سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦١م
- الفناري ، محمد بن حمزة (٨٣٤هـ) ، فصول البدائع في أصول الشرائع ، مطبعة يحيى أفندي ، ١٢٨٩هـ

- الفيروز آبادي ، محمد بن يعقوب (٨١٧هــ) القاموس المحيط ، ط٦ ، مؤسسة الرســالة ، ١٩٩٨م
- القرشي ، عبد القادر (٦٩٦هــ) ، الجواهر المضية فــي طبقــات الحنفيــة ، ط٢ ، هجــر للطباعة والنشر ، مصر ، ١٩٩٣م
- ابن قطلوبغا ، زين الدين قاسم (٨٨١هــ) ، تاج التراجم ، ط١ ، دار المــأمون للتــراث ، بيروت ، ١٩٩٢م
- قلعه جي ، د.محمد رواس ، موسوعة فقه إبراهيم النخعي ، ط٢ ، دار النفائس ، بيــروت ، ١٩٨٦م
- ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر (٧٥١هــ) ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، ط١ ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ١٩٥٥م
- الكاساني ، أبو بكر بن مسعود (٥٨٧هــ) ، بدائع الصنائع في ترتيب الــشرائع ، ط٢ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٩٨م
- كبي ، زهير شفيق ، الإجماع : دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع ، ط١ ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ١٩٩٣م
- الكردري ، حافظ الدين بن محمد (٧٢٨هــ) ، مناقب أبي حنيفة ، مطبوع مع مناقب أبــي حنيفة للموفق المكي ، دار الكتاب العربي ، ١٩٨١م
- الكوثري ، محمد زاهد بن حسن (١٣٧١هــ) ، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوســف القاضي ، حقوق الطبع للمؤلف ، ١٣٦٨هــ
- الكوثري ، محمد زاهد بن حسن (١٣٧١هــ) ، فقه أهل العراق وحــديثهم ، ط١ ، مكتــب المطبوعات الإسلامية ، ، حلب ، ١٩٧٠م
- الكوثري ، محمد زاهد بن الحسن (١٣٧٠هــ) ، المقالات ، جمعها أحمد خيري ، المكتبــة الأزهرية للتراث ، مصر ، ١٩٩٤م
- اللامشي ، محمود بن زيد ، أصول الفقه ، ط ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٥م
- اللكنوي ، عبد الحي (١٣٠٤هــ) ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، مكتبة ندوة المعارف ، الهند ، ١٩٦٨م
- الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد (٣٣٣هــ) ، تأويلات أهل السنة ، وزارة الأوقاف لجنة التراث الإسلامي ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٨٣م

- الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد (٣٣٣هـ) ، التوحيد ، تحقيق د.فتح الله خليف ، المطبعة الكاثوليكية ، لبنان ، ١٩٨٢م
- ملا خسرو ، محمد بن قراموز (٨٨٥هـ) مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ، دار الطباعة العامرة ، استنبول ، ١٣٠٨هـ
- النسفي ، أبو البركات عبد الله بن أحمد (٧١٠هـ) ، كشف الأسرار ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٦م
- المراغي ، عبد الله ، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، ط٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٩٧٤م
- ابن ملك ، عبد اللطيف بن عبد العزيز (٨٨٥هـ) ، شرح المنار ، المطبعة العثمانية ، ١٣١٥هـ
- أبو منصور البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩هـ) ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، مؤسسة الحلبي وشركاه ، القاهرة
- ابن نجيم ، زين الدين بن إبراهيم ، فتح الغفار بشرح المنار ، ط١ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٩٣٦م
- النشمي ، د.عجيل ، الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص ، ط١ ، دار القرآن الكريم ، الكويت ، ١٩٨٠م

ثانياً : المصادر المخطوطة

- الصيمري ، حسين بن علي (٤٣٦هـ) ، مسائل الخلاف في أصول الفقه ، نسخة مخطوطة مصورة عن مكتبة تشستربتي ، إيرلندا ، في مكتبة الجامعة الأردنية

ثالثاً : الرسائل الجامعية

- حرب ، أحمد حلمي ، الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام في مسألتي التحسين والتقبيح العقليين وتعليل أفعال الله تعالى ، رسالة ماجستير ، جامعة آل البيت ، المفرق ، الأردن
- خزنة ، هيثم ، (١٩٩٨) ، تطور الفكر الأصولي الحنفي دراسة تطبيقية في الأدلة المختلف فيها ، رسالة ماجستير ، جامعة آل البيت ، المفرق ، الأردن
- الدباغ ، أيمن (٢٠٠٠) ، مسلك المناسبة عند الإمام الغزالي والأصوليين دراسة مقارنة ، رسالة ماجستير ، الجامعة الأردنية ، الأردن

- أبو مؤنس ، رائد ، (٢٠٠١) ، منهج التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله ، رسالة ماجستير ، الجامعة الأردنية ، الأردن

رابعاً : الدوريات

- أبو سليمان ، د.عبد الوهاب ، الفقه الإسلامي مشاكله ووسائل تطوره ، مجلة جامعة الملـك عبد العزيز ، السنة الأولى ، العدد الأول